

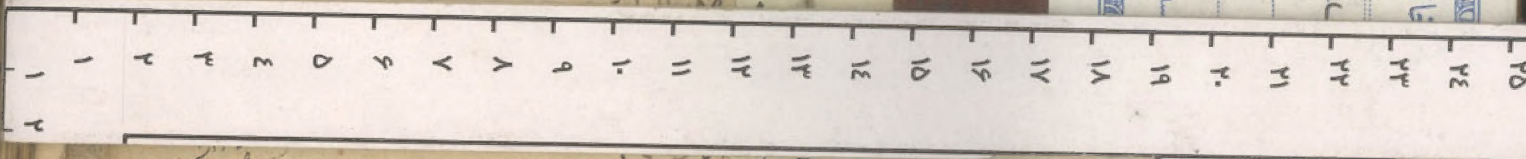
۳۲۴

ب ۱ - الانواع -
 الفاظ مفسره ابن - بجد كتاب
 لسان الخواص
 تفسیر شرح
 تفسیر شرح
 تفسیر شرح

۳ الاجتهاد
 ۴ الامتداد
 ۵ الاحباط
 ۶ الاختیار
 ۷ الارادة

۱۲۸۰

خانه مجلس شورای اسلامی
 کتابخانه
 ۱۵۷۲۴



۱۲۸۰
 شماره ثبت کتاب
 شماره کتابخانه
 ۱۲۸۰

الفاظ مفسره ابن - بجد - كتاب
 ب - الفاع -
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتاب لسان الخواصر

مؤلف

مترجم

شماره قفسه ۱۵۷۲۴

شماره ثبت کتاب ۹۱۲۸۰

جمهوری اسلامی ایران

۱۳۵۵

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتاب لسان الخواصر

مؤلف

مترجم

۱۵۷۳۴

شماره قفسه



جمهوری اسلامی ایران

سازمان اسناد و کتابخانه ملی

۹۱۲۸۰

الفاظ مفسر ابن کثیر - جلد ۱ - المذاع - ۲

۱۹
۳
۴
۵
الاجتهاد
المجموع
الاجباط
لسان الخواصر
تفسير ابن کثير

۷۲
۴
الاختیار

۴
۵
الامارة

۱۱۵
۸
الاصول الساسية

۱۹۷
۹
الاصول الساسية

۲۷۳

تفسير ابن کثير

۱۲۳۰

۱۹۷



۱۵۷۳۴
۹۱۲۸۰

کتاب لسان الخواص

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كتابه
الغياض والنبات والحيوان والجمادات
التي هي آياته العظمى والبراهين
التي هي دلائل قضاة العباد
والتي هي حجابات الغيوب
والتي هي أسرار الكائنات
والتي هي أسرار القلوب
والتي هي أسرار السموات والأرض
والتي هي أسرار الجبال والأنهار
والتي هي أسرار الرياح والغيوم
والتي هي أسرار الشمس والقمر
والتي هي أسرار النجوم والكواكب
والتي هي أسرار الملائكة والرسل
والتي هي أسرار الأنبياء والمرسلين
والتي هي أسرار الصالحين والعباد
والتي هي أسرار السالكين والدارين
والتي هي أسرار السعداء والبرهان

هذه الرسالة الموسومة بلسان الخواص
مولانا الفاضل العالم العاجل العلامة الفهامة
الحق المصدق الأئمة الموقر الموقر الموقر
والذين أهد الله تعالى في عمه لينفع أفاضل زمانه
يبقانه بجزء وآله آمين والحمد لله رب
العالمين

از دفتر خانقاه قزوین
حضرت شیخ
رضا بن
نیکان
نقش
۱۰۴۹

کتابخانه
مجلس
تبریز
۱۳۱۲

۱۴۹

والاحوال عما هو معدود من جملة الفبايح العقلية والادنام الشرعية
من المراء والمبال والمجور والاعتاف وما كان الفارق بين هذا الكيان
ومعنفات الاغويين مع توافقه في مساق النظم والترتيب ان
حقيقة ما نطق به الخواص لا ما تكلم به العامة سميت باعتبار هذا
لبان الخواص ليتبين في اول الامر وينفتح في ابدى النظر تفاوت الكرا
وتباعد المطالب لذوى الادنام والمقدس من اخوان الدين واصحاب
العرفان واليقين ان بعدوه في جملة ما يمكن ان يستفهم به بالتحصيل
وان ينظر اليه بعين الانشآت ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزل
والخطا والسيان في انشاء النظم والاثبات والبرج والتعديلات ومن حسن
الاتفاق الذي ناسب المقصود فيه وهو الترتيب من بداية الجمل الى النهاية
العلم ما وقع فيه باقتفاء الترتيب من الابتداء ما يجدد والانتهاء ما
ليقين وامثال هذا ما قد يتناوله في المطالب ويستفهم منه توفيق الاول
العلماء رب فاستل الله التوفيق وبه استعين امره خير موفق ومعين
ابجد عبارة عن ثمانى كلمات مشهورة مفتحة بهذه الحروف جمع فيها جميع
حروف الهجاء على اللفظ العربي بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها
المبتدئين بعدما علموا هم الهجاء مع دالها ومركباتها الشائعة على نظم
و ترتيب مألوف للطباع منسقة لهم على اخذ وضبطه والسر في ذلك
على الظاهر هو الاشعار المبتدى بعد تعلم الحروف والثنائيات
المنظمة ان في الكلام تركيبات ثلاثية وباعية ايضا غير منسقة على نظام

ثم
العلماء

نظم

مألوف ليست اشر بوقع الثنائيات اية فيه فقيه له التوفيق في تعلم مطلق
وقد ستر آخر هو اناسهم بالفاظ مستعلة في معنى من المعاني بعد
توحيدهم من تركيبات مهمة مجازية بين ما ذكره والمألوف
ان ايجد بمعنى يجدوهة بمعنى ربك وسطي بمعنى وقف وكلمة
ما سكتها وسعفت بمعنى اسرع في التقاط وقرشت بمعنى اخذه بالقل
بمعنى حفظ وضطلع بمعنى اتم ما يكون كلما على صيغة الماضي من الثلاث
او الدال على معنى الجمع على ترتيبها بغير بالفارسية بيد كردد تبيوست
واقف قد سخن كوى شقة وديا موخت قد ذكر في نكاه دشت
تمام كردد على هذا لا يجنى لكان اعتبار فائدة اخرى ايضا فيها فالفهم
بالمعاني الربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط لا يتنبط منها
الذكر المعظم اذ افهمها ان الالهة لا لا تقي ثبات في حال التعلم ما
يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار التكلم
والاسراع في النظم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام بحدة
من الادنام والى قد نطقت من اسرار وضعها غير ما ذكرناه به لطيف
يستفهم به المنتهى ايضا لم اجد احدا يحوم حوله هو الفاطري منسقة وغير
لشكلات اسامي حروف الهجاء خطا يعنى عن مؤنث ما اشهر في طريقة
من ذكر الفاظ المعجلة والمجتمعة والموحدة والثنائية من فوق او من
تحت مثلا وتخرج الكلام في ان المشكلات المذكورة هي ثمانى عشرة
الباء والثاء والياء ثم الحاء واللام ثم الدال والذال ثم الزا والراء

نظم

العلماء

ثم الدين والشين ثم الصاد والفاء ثم الطاء والظاء ثم العين والظين وكوبا
 هذه الحركات على وجه لم تتفق شاكلتان منها في كلمة كائيرى من وقعه
 الباء في الجيد والياء في قرشت والياء في حطى وكذا ذلك
 الحاء في حطى والحاء في فتح والياء في حطى وكذلك الحاء في حطى والحاء
 وهكذا الى العين في سقص والغين في ضطغ هذا التركيب لهذا
 النقص في جعل ما لا يتبع عادة التوافق مدون قصد به غاية من ولفها
 فيعلم بذلك ان الواضع لما قصد بهذا التركيب ان يكون طريقا مختصرا
 في تمييز الشاكلات المذكورة بعنوان الواضحة كان يقال مثلا اللفظ
 الفلاني في بياء او ثاء قرشت وهو كما لا يخفى اللطف واحسن من ان
 يميز بعنوان الوصف فيقال مثلا هو الباء الواحدة او الاء الشاة من
 فوق فيسقط هذا التدبير مع انه افتقار المصنفين والكاتب الى زيادة
 غير محتاج اليها والى انشاء الله اضبط في هذا الكتاب كل ما يحتاج الى
 ضبط وتمييزه باستحانة هذه الحركات وارحان يستحسنه الاذكياء من
 بعد في ضبط على ذلك ويحويها به مقصود القديما والمؤلفين لها لئلا
 المندرج من زمان لعدم الخوض في القصور فيه **والدليل** على قدم
 وضعها ما ذكره مناجب القاموس بقوله واجيد الى قرشت وكلمين فيهم
 ما لم يمدين وضموا الكتاب العربي على مدحروف اسماءهم هلكوا في
 الظلمة فقالت ابنة كلن كلمين هتتم ركفي هلكة وسط الحلة سيد الغم
 اناه لكف نار وسط ظلمة جعلت نار عليهم دارهم كالمصلى ثم وجدوا

بدر في فقه
 من كلامه في علم الكلام
 من كلامه في علم الكلام

بدر

من كلامه في علم الكلام
 من كلامه في علم الكلام

بعدم تحذف فتموه الروادف انتهى ولا يخفى على من وجوه
 شتى ظاهره على التامل ويوم الظلمة هو يوم احتراق اصحاب الايكات
 اسوت عليهم من سحابة بدع شبيب عليهم على طبق ما اقترحه
 بقولهم فاسقط علينا كنفنا من السماء **والدليل** ايضا على قدمها مع استعمالها
 على بعض من الروايات والاشايرت ما روى الصدوق في حقه الله في كتاب
 التوحيد عن ابي الجارود عن ابي بصير عن محمد بن علي الباقر عليه السلام
 قال لما ولد عيسى بن مريم عليه السلام كان ابن يوم كان ابن شهرين فلما كان
 ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت بجر الكتاب واقعدت بين
 يدي المؤنجة فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل ابجد فرفع عيسى عليه السلام
 راسه فقال هل تدري ما ابجد فعلاه بالقرية ليقرب فقال يا مؤدب لا
 تدري ان كنت تدري والى فاسألني حتى افتر لك قال فتره لي فقال لعيسى
 الاول الله والياء بهيتر الله والحجيم جلال الله والدال دين الله حقهم
 حار هول جهنم والواو ويل الاء والراء زفير جهنم حطى حطى حطى
 عن السعفرين كامن كلام الله لا سبيل الحكمة تسقص صياح ويطراء
 بالجزاء قرشت قرشهم فخرهم فقال المؤدب خذى ايها المراء بديانك
 فقد علم ولا حاجة له في المؤدب وروى ايضا عن الاصمعي بن ثناء عن امير
 المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله في نفسه ايجد ما يقرب
 من ذلك بعد ما قال صلى الله عليه وآله تعالى انضوا ايجد فان فيه الاقارب
 كلها ويل لعالم جهل في نفسه فاقم في الروايات من تفسير بعض كلماتها ايجد

بدر في فقه

من كلامه في علم الكلام

من كلامه في علم الكلام

وهو بان كلامه حروف هجاء اشاق الى كلمة تامة كارهى في نفسه يوم الله
من ان الباء جاء الله والسين سيناء الله والميم محمد الله وكافى وايات
كثيرة في بيان معاني حروف الهجاء وتوابعها موصلة على ضرب من بيان
المرام بنوع اختصار في الكلام اعطاء على فهم الحاطب في كل كلمة
على حرف منها نقل عن النجاح في نفسه للقطعات القرآنية ويؤيد ما
روى عن ابن عباس في معنى قوله تعالى لم نزلنا العلم وفي الروايات
اروى وكذا ما روى عن ابن الرواحم ونحو حروف الرحمن مرقا
وما روى عن غيره في معنى يس ياسيد المرسلين وفي المصطلح لا يخرج الا
ويوافق هذه الروايات ما روى عن بعض اهل البيت عليهم السلام في معنى
كعبه من ان الحاف عبارة عن كبرياله والهاء عن هلال العزة والياء عن
ظالم الحسين عايشهم والعين عن عطش الصاد عن صوره واما ما وضع
وقع فيها من كتب بعض اخر كحكي وقرئت بان مجموع الحروف اشاق الى الكلام
تمام عبارة عن بنوع من المناسبة في بعض على ضرب اخر من الارجاء والاول
نظير ما ذهب اليه قوم في القاطع لقطعات من لفظ اسما السورة الواحدة
مقدما بلوج ما تعلق به بعض بيان اختصار كل سورة بما بدئت بحرف
لم يكن الا في موضع الرواحم في موضع لم نزلنا العلم ان كل سورة
بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها ما بدأ بحرف في السورة منها
ان لا تناسب ما عداها في اولها فلو وضع حرف في موضع لم نزلنا العلم لكانت
الواجب اعلم في كلام الله وسورة في بدئت به لما ذكر فيها من

الحق

الحكام لفظ الفان من ذكر القرآن والحق وتكرار القول وواجب من الحروف
الملكيين وفطر التعبد والرقب والسائق واللاقاء في جميعهم واللتقاء بالحق
وفي ذكر المتقين والقلب والقرين والتفتيح في البلاد وتشتق الهم من حروف
الوعيد وغير ذلك وقد تكرر في سورة يوسف من العلم الواقع فيها الروايات
كثيرا واكثر واشتقت صورة ص على جنه وابت متعددة فاولها احصوا من
صلى الله عليه وآله مع الكفار وقيل جعل الالهة لها واحدا ثم اختصا بغيره
عند داود ثم خاصهم اهل النار ثم اختصهم الملائكة الا على ثم خاصهم الملائكة
آدم ثم في شان بغيره واغواهم انتهى ولا يخفى شيئا من هذين القريبن كذا
لفظه ومعنى لغيرهم من نفس الكلمة كانه في كل سورة بسم الله وكافه وف في كل الحروف
وكما يحل في القاطع لقطعات القرآنية على اسبغى بالصور الميم والطيف والياء
يتبعه من رعاية امثال هذه النكات للفتنة المحجبة عن اكثر الزهاد في
بعض احواء القاطع من لفظ الباء في خطاب الله لخواصه من الانبياء عليهم السلام
وخطاب الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم السلام فان كلامها مشتمل على
بهر العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهم لفظه وان ما يتوقف عليه
فيهم ما يخص لخواص من علوم عزيزه حاصلة لهم من طريق مستعدة على سائر
الناس كالوجوه والتحديث والتفهم فلا تحصيل العزيم الا بالتوقيف عنهم على
ان قوا اعتقدوا في القاطع لقطعات القرآنية لانه مدلولات كانت في
الزواجر والاولى بين خفاها والعرب ولانه لولا ذلك لكان لا بد من ذلك على
صلى الله عليه وآله بل تلاه عليهم حم وص وغيرهما فلم يكن ذلك بل هو جلالهم

والتقريب من حروف

من

وليد افرغ في قم وضع ابيك
ان

بسم الله الرحمن الرحيم

یہ دفعہ فخر

ششم و یکم از اعضا
از هم الصورت

سید اویسی

م احمد بن محمد بن ابراهيم

قوله في قوله
التي هي من كلام

بیان موقوف

و الجاء
والجاء

والالف



10

10

10

ونقطة منها الاسماء والقلوب وميلها الى الغضب والنفط كما هو المعروف
 في هذه الايام ومنها ما يخص الحسابات المشهور باسم الزبر واستخرج
 نوع آخر من مسمى الالف وهو عددان كل من الالف والباء والحاء والظاء
 اعتبرت اسماء اعتبارين الاول اعتبار اول الاسماء المطابق للمسميات
 فيكون هذا الاعتبار عدد الالف واحدا والباواثنين والحاء ثلثا والظاء
 النصف اعتبار ثمة الاسماء فيكون هذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة
 مائة وخمسة وعشرون والباء مائة وخمسة والحاء مائة وخمسة والظاء
 حساب الالفات وحسب النسبة في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان يكون مائة
 تقابلها في لفظ القرآن فبعضها حرف يكون زبره اكثر من مائة في الحساب
 كل من حرف في حرف وبعضها بالعكس كل حرف كل حرف وبعضها كلف
 الزبر والدينات كما اتفق في خمسة وصر من سبعين وصر على هذه الالف
 لظان كثيرة يتقطن بها الازكاء من جملة اتفاق مطابقة عدد بعضنا
 لفظه على عدد زبر لفظ اسلام وعدد يثبت لفظ على عدد زبر لفظ
 ايمان نظرا لتمام الالف في مائة بالشرع والشرع بقوله في مائة
 كانت في مائة وفي اسلام محمدات واما كانت على كبريتي برين
 ميطلة بذكر كبريتات اسماء ست حلى وبرا اعتبر جميع الاعتبارين
 في الحساب فيكون عدد الالف مائة والباء مائة والحاء مائة والظاء
 جميع الالف واللام والفاء جميع مائة فيقال لهذا العدد الالف
 عدد المليون لانه لما سبق لها باسم حساب الزبر باعتبار هذه المقابلة

عدد جميع مسمى اللام والفاء
 وعدد الباء واحد عدد
 مسمى الالف عدد
 الحجم خمسين عدد

عدد الكسبي لها ويعتبر هذا الصنف في المعاني هذه كلها اعتبارات مختلفة
 معظم فوائدها انها هو ما ذكرنا لكن قوما من المشهورين بناء على ما قيلوا من ان
 مراتب الاعداد منسوبة على مراتب العلوم ولها مائة لفظا في الاشياء حتى
 وفيق احد الاطلاع على جميع خواصها واحوالها الكشف على احوال الموجودات
 حتى الموجودات الماضية والآتية كما هم اعتقدوا لان الامثال اقل من العلم
 من هذا الباب مثل استنباط من قولهم اذا زلزلت الارض زلزالا وقوى الزلزال
 عظمته في اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك اجعل في نفس الامر في الالف
 في الالف الالف فاجز الالف الحساب المذكور في اسماء الالف في الالف
 والالف الالف وادعوان ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحميل الالف
 فافهموا طرقا في وضع تلك الاسماء في الالف الحساب ووضعوا في
 من بين من التكميل الصغير والكبير والكسر وتقسيم الحروف على حروف الطباع
 الالف واللام والفاء والظاء والباء والحاء والظاء والظاء والظاء والظاء
 اخرى منها وغير ذلك على الالف تحت تمام عددا من مائة لفظا في الالف
 الالف لفظا في الاحتمال الى كسب المراتب ان الالف الالف المقسومة
 لم يعط الموضوع في مائة الاسماء على هذه الامور والموضوعات في
 عربية واحكاما عجيبات ترتب بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على فيها
 في امكان محض صفة وبعضها على تعويذها بظن او تعليلها على عنق معين
 مبيعة في جميع الساعات الموافقة لخصر المطالب باعتبار اوضاع الالف
 والكر كسب وانتموا انتم انكر ان يكون هذه الاسماء الجوانب المذكور والرو

سنة

كتاب الالف في الحساب
 كتاب الالف في الحساب

ع

للمدافعة على هذه المذهبين المستطوعين ثلاث الاصول ختموها بجمع رعاية
امور اخرى منها ما لو فقت في الحساب الاسم الذي ذكره في انهم علموا
خصائص جليلية واما الفقه اشرع من المختلن انما هو الى تلك الدعاوى التي
اخرى بتكاد لا يجزى بطلافا على جميع الاعوام منهم ما ادعوا وهم معرفة الفقا
والمطلوب من شتمهم من متعلمين بحسابهما وطرح عدد منصوص
من كلامهم انه او لم يفت حتى يجدوا في النظر في جدول اختراعوا
لذلك فلكم بان ايمانها هو الغالب فقلوا او قلوا لو ان الله هذا الحكم هذا
للساب مستلزم لدوام عاينة خصوص احد المعين على الاخر في جميع الاحوال
والاحوال والازمان مع انه لا يخلو بالجزيرة بل بالضرورة ولا يجب من جميع ما ذكر
جراة بعض من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى نأيد بالصحة وتكون
لوجوب القلوب قوم البعض الاخر من اهل البيت عليهم السلام مع انه ليس في
كتب خواص شيعة منهم وشاع طريقهم الذين شاعهم تتبع اخبارهم واقفا
انما هو من ذلك نال القدر في فقه المدعي ونحوه من هذا لان القوا
البيان وكذا الابتداء والاختلاف بل الفطرو الانشاء والابتداء او انهم عباد
عن احداث الفاعل المراجعي او فاعل الفاعل المراجعي في الخارج بل لا يخلو
لفصل غير هذه فيعتبر في ذلك وقت الزمان في كل ما هو من غيرات اللذين
فيما هو في الله تعالى لا يمكن تعلقه بتقديم فضلا عن اختصاصه به كجري
عليه اصطلاح الفلاسفة على ما يفهم من قول ابن سينا في النقط الفلاسفة
الاشارات وعرض به الحق الطوسي في شرحه ويعتبر فيه ايمانهم رعاية

نحوه في الوجود في

المعبر

المصلحة ولا يكون محض الاشتغال عليها طاعة من جهة الفلاسفة ويعتبر فيه
ايضا الغاية بان لا يكون علم سوالا كان قبل فلا يقال مثلا انه قد عرفت
متأخر عن بعض قرات الفلك انما هي مدبرة وقدر عليها الاختصاص لان
في الجود ما يتحقق النوع او لا الا ان يكون لمعنها المعين خصوصية غريبة
كانسان في راسين مثلا في النوع الانساني ويعتبر فيه ايام استبدال القائل
بعد مدخلية فعل الصبر فيه فلا يقال على الحقيقة لصعوبة غريبة من اوله
سواء مخلوقه لغيره انما هي مدبرة متما فيختص بهذا الاعتبار تعالى ولا يعتبر
عدم تقدم مخلوق عليه اصله ولا عدم تقدم مادة له حتى يتجمل المبتدع في
المخلوق الاول والمخلوق الاخر مادة سابقة ولم تكن من خالق الاخر كما يشتر
من بعض اسما الاخر وما يري من كون المخلوق الاخر من شيء خصوصيا مع عدم
سبق وجوده عليه اصله الحق بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه
غاية ما يلزم منه الا التذكير على التحقيق وهذا اعتبار ابن سينا في حده كونه
لا من شيء ولا يولد من شيء فقال في رساله الحدود والادغام اسم متواتر
لغيره وما من احد ما تاييس الشيء الا من شيء ولا يولد من شيء ولا يلزم التما
ان يكون الشيء وجود مطابق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون
موجودا وقد اقتضا الذي في ذاته اتفاقا تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول
لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول واستعماله بالمعنى الثاني تام بلا ضرورة
ولذلك شاع من تحديد وبلحظة اخذ في كلامه من عدم توسط شيء اخر
وكلامه في ما الفلاسفة في رعاية هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم جازما

نحوه في الوجود في

نحوه في الوجود في

قال الله تعالى في كتاب الملل والنحل عن نال الملل والخلق وهو قول من خلقه بالكلية
 قبل ان العالم يبدأ لا تدرك صفة العقل من جهة هوية وانما تدرك من جهة
 اناء وهو الذي لا يعرف اسم فخلع من جهة الاسم نحو افاضل وابدا عرو
 تكوين الاشياء فلما تدرك له اسما من نحو انه قول من نحو انما وان القول
 الذي لا مرد له هو ان المبدأ ليس هو الاشياء من حيث هو فاما الذي ابدع ولا صورة له
 عنه في الذات لمن قبل الابداع انما هو فقط واذ كان هو فقط فلا يتاخر في
 جهة وجه حقيقة يكون هو صورة او حقيقة وجه حقيقة يكون هو صورة
 والوحدة الخالصة تاف في هذين الوجهين والابداع هو صورة وتاييسها
 ليس تاييس لها فان هو تاييس لا يستلزم ان تاييس لا من شيء متقدم انتهى
 فان ظاهر بعض هذه العبارات وان كان يوم الاعتبار المذكور ولكنه يقال ان
 في تاييسها من هذين المبدأين الاول هو انما هو تاييسها من الجوهر كلها من
 السماء والارض وما بينهما فاستعمل الابداع في الله والخلق الخلق في
 فلا يتصور في ذلك بان كان لا من مادة سابقة فيكون المراد بقوله لا من شيء
 متقدم لا من مثال سابق احسنه عليه بقرينة قوله فابدا الذي ابدع
 ولا صورة له عنه او يكون المراد بهذا الابداع الفاعل الكامل وهو
 التاييس الاول الذي تحصيل حقيقة التاييس وما يدل من مقالهم
 على عدم رجاء الاعتبار المذكور ما نقل عن زبديون الاكبر من قوله ان المبدأ
 الاول كان في كل صورة ابداع كل جوهر ونسبة دونه كل جوهر فان علمه في
 الصور التي فيه من هذا الابداع غير مشابه انتهى فان اضافت الابداع

في قوله فابدا الذي ابدع

لا

الى كل جوهر من عدم انحاء المبدأ في الخلق الاول وكذا ما نقل من
 غير لطيف ان كان يقوله المبدأ الاول انه ليس هو الصانع فقط ولا العقل
 فقط بل الاضطرار لا بد من واسطة في ادخال الروحيات كلها
 ابدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ثم ان الله اعطى كل
 المبررات المنفعة وعدم اعتبار الامر من الاخير يربط معنى الابداع وما
 الطرافات الكتاب والسنن واستعمال النفس في الحديث والسخاير
 من قديم احوالها حيا ولكنها تذكرها اعطى منها على سبيل التوضيح فيها
 قوله ثم في صورة البقرة وصورة الانعام ايهم بدم السموات والارض ذكر
 وغيره في جهلة احكامه انفسه ان الابداع صانع فعل بمعنى فعله في الابداع
 والارض وقد قدم الطبري رحمه الله في شرحه الجامع في تفسيره في سورة النور
 هذا اللفظ على ان يكون احد من احد ان يكون صفة مشبهة وصفة لا فاعلا
 اي بدم سمواته وارضه وتاييسها ان يكون صفة مشبهة ليدل على فاعله والذات
 اي بدم في السموات والارض كقولهم فلان ثبت الفكر اي ثابت فيه والمعنى هو
 عدم النظر والمثال في ما ذكره المردوق رحمه الله في كتاب التوحيد في تفسير
 المبدأ المعد في جهلة اسماء الله تعالى التسعة والتسعين التي فيه فيها
 افاضل احكامها داخل الجنة انما هي معنى مبدء الابداع ومحدث الاشياء على
 مثال واحتفاء ولا تفصيل بمعنى فعل كقولهم من جعل عذاب اليم والمعنى علم
 قول العرب جرب وجرب بمعنى وجع وقوله بمعنى علمهم في سورة النور
 بمعنى المبدأ انتهى ويجوز اهل اللغة انهم وافقوا الطراف في معنى المبدأ

فان قيل قوله فابدا الذي ابدع

في قوله فابدا الذي ابدع

في قوله فابدا الذي ابدع

واختلاف بعض الفاعل من باب الافعال وان كان خلاف ما هو القياس من اشتقاق
 الفعل من الجذر لا الذي فيه فان نحو الفاعل القياس وهو لا يفتقر من الالف واللام
 ولا عبق في المعنى الا بالاشتغال على ان اجمع بين على الذي في كتابه لا يحصى
 لغات القرآن ذكر ان موزق القياس اجمع وان اشتقاقه ليس من اجمع بل من
 كنج بمعنى وان كان افعال استعماله فيكون بمعنى الفاعل من على ما هو القياس
 وقد روي عن علي بن ابي حمزة ولا يخفى انه على ذلك يمكن هنا احتمال اخر هو ان
 الاشتقاق المذكور هو ان يكون البديع في الآية فصيلا بمعنى المعقول
 فانما في الالهامات والادوية في هذا ما سبقت هذه الآية على هذا
 والاحتمال الاول الذي تلقاه الفحول بالتبول تدل على تعلق الالهامات بها
 والامر من الخاديات عند جميع الملبين مع انها مخلوقة من الماء متاخرة
 عنها في الوجود على ما هو القياس من اهل الادب ان ما روي عن بعض اللطائف
 من الفلاسفة انهم كانوا يقولون انهم الرزقي في الاربعين من جملة اقوال
 الفلاسفة في تعيين اول المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم لا
 تخزن فاجتاحت حركته وتحويرتها على وجه الماء من تلك المخلوقات
 فزيجها وتقع منه حان فتكون الارض من ذلك والسموات من
 ذلك الدخان اشارة الى هذا القول او قبل جميع اهل العلم منهم فان اصل
 هذاذهب ما خذ ما هو مذكور في السفر الاول من التفسير فيجب
 ان عباد الخالق هو خلق الله تعالى ثم نظر الى فقايت اجزاءهم
 فصارت ما ثم ثاب من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات وعلى

فطر البسمة

100

وجعل الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم ابرها بالحيات والنبات ان
 قيل اليه من اجمعهم اقبال الى صاحب الوحي فان الشريفة في بعد تجميع
 من قولنا السوران السبع الاول هو الماء ثم ابرها ثانيا على وجهه لا يخفى
 قول الفلاسفة الساجدين له القائلين بالجوهر المحركة وتقديمها في الوجود
 ثم ذكره ثالثا في التفسيرية بتقريب قال بعد جميع ذلك وكان ثالثا في
 انما تلقى مذهب من هذه المذاهب النبوية انتهى في القرآن الكريم انما انا
 اليه دلت عليها روايات اهل البيت عليهم السلام منها ما روي عن الصادق عليه السلام
 في كتاب التوحيد عن ابي القاسم عبد السلام بن صالح الهروي قال قال
علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض
 في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليوكم انكم احسن علقا لالت الله تعالى
 ثم خلق العرش والملائكة قبل خلق السموات والارض الحديث وقد
الكليني رحمه الله انهم عنه عليه السلام هذا المعنى ويظهر انهم ما فصل له في
 عليهم في خطبة مذكورة في اهل البيت في البلاغة يذكر فيها ان الله خلق السموات
 والارض قال فيها ثم انما اسجدت رقت الارض وشق الارض واسجدت الارض
 فاحلها ما لم تكن لا تبارك من كان خارجا على ان الخلق العاصفة والارض
 القاصفة فلهما هابوسا على شدة وقربها الى جهة العرش من تحتها
 والماء من فوقها فبقى ثم انما اسجدت رقت الارض واسجدت الارض
 اعصف مجرىها وبعد منهاها فامر هابوسا فبقى الماء الزخار وثابت في
 الجاه فحضره عصف السقاء وعصفت به عصفها بالقباء وثابت على الخلق

والا

السموات من تحتها
 والارض من فوقها
 والارض من تحتها

الى ان الابداع وكذا ما يعناه انما يتحقق بالضرورة واستقلال الفاعل كما
 ولو جعل الامر من شئ ما على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من فهم عليهم
 السمع في جواب سؤال البعض الزنادقة هل خلق الشئ من شئ او لا شئ
 باختلاف شئ ثالث هو لا من شئ ليكون الرد بالشئ مادة سابقة لكان
 الاختراع لا ينفرد عليه لما عرفت من ان خلق السموات والارض من مادة
 الماء مثلا لا ينافي كونها صفة تدعى تحت عين الا ان يخصص تلك
 المادة بالصفة العنصرية المستعدة الى فاعل اصلا او المستعدة الى فاعل اخر
 او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقات ومباديها المتكاثرة من خلقها
 من شئ كون الشئ غير مخلوق له فينا في الاختراع ثم يلزم في تصحيح
 الفقرة الاخيرة ايضا ان كتاب امثال هذه الكلمات فظهر ان المقصود
 في هاتين الفقرتين غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين عليه السلام
 في خطبة الرومية عند في المكا في كل زمان شئ من شئ صنع والله لا
 شئ صنع فان المناسب ان يحمل الشئ فيها على المادة مطلقا فيكون
 المعنى ان كل زمان غير الله تعالى لا يتصور له ان يصنع شئ الا من
 مادة والله سبحانه قد صنع الامر من مادة ويحتمل كلام المقصودين
 ما في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلام لا من شئ كان ولا من شئ
 خلق ما كان كالا يخفى ولما حسب الحاشي من جهة الله في كلام في شرح
 فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبين ما فيها من الاشياء التي لا يطقه
 وقد استوفى الاستددام فلا في شره حرق للقيام بالامر بديلي في

بحث

تحقيق العلم ثم قد ظهر لك ما ذكرنا وفتنك ان للفلاسفة موقفا في الابداع
 المتعلقة بمعنى الابداع موضع وفاء هو ان من الصفات المحصورة في
 باعتبارها ليست رتبة اتفاقا من الاستقلال المحصور بها من اجل ان تلك
 بينا وبينهم في هذا المقام في امور اخرى **فما** القسم لا اعتقادهم انه لا يتعلق
 بالقديم لان ما في يجب ان يعدوه في جملة صفاته الكاليت الثانية لانه لا يرتب
 لا اعتقاد ان لا قدم سوى الله ثم ولت البدعات كلها حادثات وحدثات
 للحادث ليس له كالاتيا بل هو محض اقتضاه الحكمة الداعية الى خلقها في وقت
 المصلحة يجب عند ان لا يصف بالابداع الا عند حدوث ما يتحقق به
 فيكون الابداع ايضا من جملة الحوادث والفرق بين رويين المباح على المباح
 موجود في نفسه في الخارج والابداع ليس بوجوده في نفسه بل انما هو موجود بذكر
 غيره وصق الا في مرتبة وجود متعلقة بمرتبة تقدم الابداع
 احدا المتناهيين على الاخر وانما يجوز ان يستصحب به انه تعالى مع ان لا
 يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث التي يجب تزيينها
 تقع عن كون محلا لها في الحوادث الموجودة في نفسها فان الانتصاف لها مل
 بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يلحق بها بغيرهم عند اصل الحق وانما
 الوجودات الربطية فلها مانع من انتصافه تعالى لها سواء كانت قديمة كالعلم
 والقدرة وسائر صفات الذات او حادثا كالحق والتكوين وسائر صفات
 الافعال كما ينبغي ان يصح في العمل المناسب من هذا الكتاب ان شاء الله
 ثم ولعل في ما رواه المحدث في كتاب التوحيد في حديث طويل

في قوله تعالى
 لا اله الا الله
 لا شريك له

في قوله تعالى
 لا اله الا الله
 لا شريك له

بحث

فيه ذكر محاسن الرضا عليهم مع أهل الأديان واصحاب العقالات وما
 اجابهم عن مسائلهم لثبوت هذا الفرق قالوا لا لا يتغير عن الابد
 خلقهم غير خلق قال الرضا عليهم بل خلق سائر لا يتغير بالسكون
 انما صار خلقا لا من شئ محدث والله الذي احسنه فيها خلقا لا
 هو الله رقم وخلق لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فخلق الله عز وجل
 لم يخلق ان يكون خلقه وقد يكون الخلق ساكن او متحركا ومختلفا وتلقا
 وعلوها ومشاها وكلها وقع عليه حد فهو خلق الله تعالى للهدى ^{بغير}
 عليهم بالخلق الساكن عاقبتا عن صراط من هاتين بالموجود والباطن
 انما عليهم بقوله لا يتغير بالسكون الى انما باعتبار عدم وجوده في نفسه
 لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به من الحواس وبقوله وانما صار
 خلقا لا من شئ محدث الى ان لا يمكن في الوجود عن راسا لا من شئ محدث
 في الخارج فعدان لم يكن فلهذا خرج عن كنه الصدم وحول في نحو من انما لا
 بقوله والله الذي احسنه خلقهم انهم اذ مع كونه موجودا حادقا لا
 يجوز ان يستتد بالبرهان لا من حيث يجب ان يتعلق به ابداع اخر وهكذا
 غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة موقوف على استناد سابقة
 فلا يحصل الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية وهو محال فكذا الموقوف
 عليه فانبت عليهم اول استناده اليه تعالى من جهة ان الحادث
 بتبعته حادث اخر في نفسه من محدث لا يتصور ان يكون مستند الى
 غيره ثم ابدى ثانيا بغير ثالث بينها صاحب الحان يستتد اليه كما هو المفروض ثم

الله

في غير محاسن الرضا عليهم

أكد ثالثا بغير ثالث صالح لذلك مطلقا بناء على ان الكلام في مطلق الابدان
 ومن أفراد الابدان الاول الذي لا يتصور تقدم شئ عليه سوى الله تعالى
 فان أفراد الابدان كذلك لعدم الفرق اتفاقا ثم اوقف رابعا بدفع قولهم
 بعدد هو ان يكون مستندا اليه ولا يكون مخلوقا له بالاشارة
 الى ان الاستناد وكل ما يعتبر به عن هذا المعنى يرجع الى معنى الخلق
 فلا يمكن ان يكون خلقه فتجا ومن كونه مخلوقا له ثم احكم خلاصا
 بدفع شبهة لزوم التسلسل الفرق بين حقائق الموجودات وتفاوت
 مراتبها في مقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع الحالات
 ليس كبر التسديد في جوار ان يكون حكم الموجودات الربطية محال الحكم
 الموجودات الحقيقية فلا يلزم من ثبوت ابداعها ثبوت الربطية لغيرها
 اشهر من ان الارادة ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن ان
 يحل على الاشياء الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور ما روي
 الثاني من ان عبد الله عليهم قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء
 بالمشية واما القسيلة التي فيها من هذا الحديث المشية بالنسبة الى الخلق
 بهر وجه مما في مثل قولهم عليهم السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق
 الاشياء بالمشية مع ان الظاهر ان شوقها في الحقيقة كما عرفت في الابدان انما
 هو في مرتبة وجوده متعلق به فلا يقدم اطلاقا يمكن جعلها على نحو من التوسع
 فلها باعتبار قيامها بذات الناعل وعدم كونه مجردا خارجا جاسيا بالها هو
 شأن ما يتعلق به تخيل لها شبه تقدم رتبتي عليه يصح لكونه علاقة في صحة

ن

لا يبعد التعيين الشخصي والمفروض ان غير تلكيات غير معلوم له بالانحصار
الموجود في الخارج مع اشتغالها على تلك المعاني لا بد وان يتناول على غيرها
ما لا يعلم اياهم حتى يبرهن قاطبة الوجود الخارجي فيلزم ان لا يكون له وجود
لصنع ذلك ترجيح تلك الامور التي على امور اخرى مثلها تعالى الله عن ذلك
الظالمون علوا كبيرا **وهنا** انهم يقولون بان يجب ان يبدأ تعالى هذا الوجود
لهم نسبة الابداع ونظائر اليه تعالى حقيقة بل انما يتصور لهم على معنى
التوسع فان الاستناد الى الوجوب يرجع عند التحقيق الى معنى الازم
عدم الانفصال كالحركة من الناس والاضاءة من الشمس وكلها يكون
لانها لا تتغير منفكات هذا الصلة على تقدير تسليحها وان يكون للذات
فاعلا لا يتصور للذات يوم ربانية حكمه ومعلومية النسبة اليه كما هو معلوم
حقيقة الابداع ونظائره **وهنا** انهم لا يستجيبون من المقدسين للمفروض
بينهم ما الله تعالى واحدا من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يبعد
عنه الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يبعد عنه الواحد وانما يشترط
في ذلك الواحد امور اخص بها في جرم يحرم هو كل المركبات واقرب الجوز
اليه تعالى لزم ان يخرج جوار اجسام والجسمانيات من حد لمكان تعلق
الابداع بها وان يتصور جوار تكرر الابداع وتكرر الابداعات وان يتصور
ابداعه تعالى بالخلق الاول الذي تمون بالعقل الاول كما فهم ايضا
ما قرئ من اخذ ابن سينا في عدم الوساطة في تحديد الابداع وتبيينه
مقالته هذه مقالة اليهود المحكية عنهم في قوله يفهم يد الله وفعله غلت
^{منه}

بين ان لا يكون حقيقة الابداع
فلا يجوز ان يقال
اللاحد

كل من يعتقد ان الوجود
لا بد ان يكون له اول

لهم

ايديهم وبعثوا بها قالوا فافقوا انفسهم في تلك المهلكة استسلموا لابطال
مشيوق عنهم بذكر عدتها المعتبر عليها المبني في تحقيقها جسد
المتعصبين لهم فالحق امره كغيره بغير ما اعتبرت منها بما ان الناظرين
وهو ما كتبه رئيسهم الى رؤسائهم لما طلب منه انهم ان على المطاوعة
بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لغيره من كآف متساو كان مصدرا
وليس لان ب ليس افعالهم اجتماع النقيضين واعتز على الفخر الذي
بان نقض صدوره لا صدوره الا صدوره الا اعني صدوره بتم
قال العجب من افعي عزم في عدم الالة العاصمة وتعليمها ثم اذ جاء الى
حوال المطالب الاشراف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط فصححت منه
ولجأ عند الدواني بان صدوره لا ليس صدوره لا هو لا صدوره هو
نقض لصدوره اتم قال وعند هذا يظهر الفلاس تشنيع الامام على الخ
وهذا الجواب ملائمة لاجان الشراي بان نقض صدوره هو شرح
صدوره لا لا صدوره مطلقا ولو كان كذلك لزم كون جميع المهنوسات
المتغايرة متناقضة فلزم كون السواد والحركة نقيضين لان الحركة
هو الاسودا فيمتنع انهما في الجسم لهما اتم قال فيما ذكرنا يظهر انما تشنيع
تم اراد بعض المتعصبين من المتأخرين بعد الدنيا والتي تصحح كلامه
الرئيس وتخليصه عن شوب تلك الشاعرة قال ان مراد الشيخ ليس هو
الامام ان صدوره لا انقض لصدوره اليه عليه وا ان صدوره بل مراد ما ان
بعد تسمية معتد به بجهة هي ان مصدر الشئ من حيث انه مصدره لا
يمكن ان يكون مصدر غيره فنقول الواحد الحقيقي لما لم يكن له حيثيات

هو من ان لا يكون له اول
اليس له اول
فهم الواحد لا هو

فانما هو مصدر الالتهاف من حيث انه مصدر لا لا يمكن ان يكون
 لما ليس اعني بفعل كونه مصدر الالتهاف من حيث ان كان غير مصدر
 لما هو في انما اجتماع التقيين والما هو ان اجتماع التقيين الذي
 الشيخ ليس هو كون الواحد الحقيقي في الالتهاف من الالتهاف بل هو كون
 بانهم من كونه مصدر الالتهاف اعني كونه مصدر الالتهاف من مصدر
 فان كونه مصدر الالتهاف في حكم كونه غير مصدر الالتهاف فان قلت للتعدي
 المهدية عين للتنازع فيه لان حاصله ان مصدر الشيء لا يكون مصدر
 لغيره قلت فرق بين قولنا مصدر الشيء ليس مصدر العينه وبين قولنا
 مصدر الشيء من حيث هو مصدر له ليس مصدر العينه فان الثاني هو قوله
 على الهيئة لا مجال لتوقف العقل في الحكم فيه اصله عندنا والاول اعني
 ولا يخفى ان هذا الثاني يلزم اشتقاده على تلك التكتلات من قبيل
 فخرجت من ما هو اعظم منها فانه يجزم على جزمه ان لا يكون له سبيل اليه
 قبله كان يقال انكم ان اردتم بالهيئة هنا امر موجود في الخارج والمفرد
 ان الامر موجود هنا الذات الواحد المذكور في جميع حاصل المقدمات
 اذ هي من بدايتها الى ان المصدر للشيء بذاته لا يمكن ان يكون مصدر
 لغيره بوضوح ان في مرتبة المدعى وكيف يكون بدعيها فيتم يرجع الحكم
 بان الواحد الحقيقي لم يكن له حيليات متعلقة الى الالتهاف لا تخفى كالا
 يخفى وان اردتم بها ما يمتثل الاعتباريات او ما يختص بها في جميع
 حاصل المقدمات الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدر
 لشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة المدعى ولكن يمكن منه بوجوب

بذاته لغيره والشيء ذاته لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار خاص بغير الالتهاف
 على السواء كاعتبارها في المنطقة والعلية المنطقة والنسبة الى المكان ولو سلمنا
 فلا نعلم الحكم ان الواحد الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور
 مع عدم كونه محكما عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه مبداء لما يتوقف حكم
 غيره ذلك من الاعتبارات الالهيانية والسليبية والواضعية وما يمكن ان يتصور
 من عدم جواز مدخلية الالتهاف في الوجود مدفع بان للعلوم بالذاتية انما هو
 ان الناعل للوجود للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى ينفذ الوجود لان كل
 ما يتوقف عليه وجود الشيء يجب ان يكون موجودا فان العقل لا يتصور عن
 تجوز توقف ذاته للذات على امر عدوي فتدبر هذا مع ان اصل وعوام شئت هذا
 النتيجة من هاتين المقدمات ومن حكمتم استلزامها استلزامها باعضائها
 من صفات خلقها وبلا واسطة في النقل الاول وانما هو البيع فيه وانما هو البيع
 والافاضة وانما هي من محاسن الخلوفاة وغرائب الهدايا من كفاها مدققة
 ومعارفهم فبما ترات من اصحاب العصور من الانبياء والافاضة عليهم السلامات
 والتسليمات ومجاهداتهم في مخالفة ما تظاير عليه الامم من اهل الملل والاديان
 ما حفظ اهل عصرنا من عقائد السطوح في وصف علمائهم الشارحين بدين
 احتياج الى اننا نرى ما انكروه فالهم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم
 بمقتضى ان محض ذاته بترتب عليه ما يترتب على الغائب والوصف في غيره هو علم
 عندهم بالذات بمقتضى ان لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها على غير
 نعم بل بالهيئة استكشفه له تعالى لاجل ذاته وذاتة هذا الاعتبار حقيقة

الشيء حقيقة في الوجود
 لا كونه في الوجود
 حقيقة في الوجود

وكذا الحال في ما تضمنه من وجوبه اذا تحقق في حق العلم فليس يحصل نتائجها
 وثالثها فلو كانت ليس فانها واحدة من جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يكون
 منه وجه فخلا عن وجوب انتصاف العلم عند ادراكها بالسلطان والبرهان وغيرهما
 الموجبة لا تخبر به في ما يسمونه بالعقل الاول ولا سيما على ما يرى فيهم في
 الانشادات في علمه تعالى بغير ذاته فانه يحصل لوجه الاشياء في ذاته تعالى وخصه
 مع انتصاف الساجد والاضافات اللائقة بحجابه التي لا يقدر على فهمها
 بل هي كما هي في ذاته في حق جبرائيل وهو راى الكثرة في علمه تعالى كما يقول الملائكة
 على كبر ما انزلهم من علمهم من غير ان يسموا به فانه يعلمون ويحكمون ويحكمون
 لا كثر هذه اللاحقة في حقهم ولا في حقهم لان مقامهم ان شاء الله تعالى **الاجابة** هو
 في اصطلاح الاولين عن تحصيل الظن والاحكام الشرعية يتبع من مظاهر
 وبعبارة اخرى بذل الجهد في تتبع مدارك الاحكام لتحصيل الظن بها ومن
 العلامة في التمهيد هو ان هذا العلم لا يمكن له ان يتبع من مظاهر
 في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية ما يستدل به الراسخ في طلب العلم بشي
 من الاحكام الشرعية بحيث ينتهي اليه العلم عند سبب التعمق والاستدراك فانه علم
 في حاشي العدة بتحصيل الفقه على اعتبار احكام الله الوافق من مظاهر الظن
 من بعد ما قد مضى في العلم من ذكر هذه الحدود عبيد ان المعنى في العلم
 النازل من الله فلهذا هو العلم حتى ان من لم يأخذ بظن الظن في تبيينه لوجه
 يجرى مجرى الاستنباط والدرجج او نحوها فمن ادعى من المتأخرين ما انما في
 حقيقة الاجتهاد عارفاً باطلاع الظنون ان الحقيقة لا بد من ان يتبع الظن

في حاشية
 في حاشية
 في حاشية

من حيث هو ظن بل من حيث هو افتراض من الاول على الحكم كطاهر الحكم
 في الاخبار السالمة من المعارضة من لا يقدح في غير الاحتياط او لا يقدح في
 قال السبيل لا يقتضي وجه الله في الشرع ولا في العلم بل يتبع ان يكون قول اهل الا
 اذا اطلقوا في العلم بالعرف على من يقولون والامارات في انباء الاحكام
 الشرعية دون من لم يرجع الى الاول ولتو العلم انتمى فالتعمق من احتجوا
 انه حصل بجزء هذا التحصيل ام لو كان اهل الاسلام اقر قوام من قديم الايام الى
 وقتين فزمنهم جزوه كالفهم اعتقدوا ان لم يتعلم في التعمق كما
 الظن ويقال لهم اهل الاجتهاد وقرينة انهم ان التكليف انما وقع
 العلم للعلم والاحتساب عن انتاج الظن واسب ان يعرّفهم ما هو العلم
 ان العلم من الزمان واختلافه في الزمان فيهم متعلقة بكمية تحصيلها
 الظن والعلم ثبت في تتبع هذا النزاع او لا على سبيل الاجازة والاحتساب
 الى ان يجر الكلام الى بيان التفاضل المناسب للمقام فنقول **ما هو العلم**
 فيصير لهم مستحبات فان تسكوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة
 معتد به بالوجدان وجواز قيام الظن مقام العلم عند فقد معلوم عقلا
 فلو لم يكن ان التعمق انما هو تحصيل العلم بفرض الاحكام في الواقع ولما تحصيل
 العلم بطريقة العمل سواء وافق الحكم الواقع لا فقه معتد به وهو المكلف فلا
 يحتاج الى تحصيل الظن بالحكم الواقعي وان قالوا ان مخالفة الظن للحاصل بالحكم
 بعد التتبع وعدم حصول العلم مظنة للمخالفة الاخرى ووقع الغشقة
 المظنونة واجب عقلا في الجملة انما اذا علمنا طريق العمل وعلمنا على يقين بكونه

في حاشية
 في حاشية
 في حاشية

هذا العلم هو العلم بالحق
والعلم بالباطل
والعلم بالخير
والعلم بالشر

هو الاحتياج في فضل الاحكام والاصول مسالمة اوليها حصول العلم في تلك الحالة
منها حصول العلم بحجرات العلم معتقدها بخلافه فيقع العلم على طبق العلم اي
ولان قوس العلم وعاقبته من اجزائه نظير ذلك في العلم بالاحكام والاحتياج
واشتهر ان نظرية الطريق اذا في حلية الحكم يعني علم العادة الحلي في التفتة
عند الفقيه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية يعني علم عوي ان المثلثون
بذلك المذهب في الطلب عليهم حوايل العلم بذلك لا لا في التفتة حليها
فتدبر في ذلك وكيف يتصور ان كان حصول العلم بالاحكام والاحتياج
من العلم خصوصها في من الغيبة الكبرى وصت طريق مشاهد العصور
السلع من ولاخصار مدارك الاحكام في هذه الازمان في انهم يعلمون
لا يحصلوا لنامها بالنسبة لا اكثر الاحكام الا العلم وان هذا اجتهاد في التفتة
والظواهر لاسل تام الامر قلنا ان كان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان
من هذه المدارك كما هو عقيدة اصل العلم مبنى على منهج بداهة من ان
العلم بالواقعية منها فها ليس من ضرورات الدين ولا اجار يا محرمها الا
مطمع في ذلك المطلوب بتحصيل علم يقع العمل في تلك الحلية على طبقه وذلك
حكم الله في الواقع على خلافه من اذا فرض ان معصوما مثلها بالافضل
الجليل في العزوة ملحمة التفتة او غيرهما علمنا انهم كما علموا بالعلم
بلذاتك وان كان يعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسئلة السح فاما كان هذا
لهذا الذي هو العلم بالحق والاحتياج ويعبر عنه الاستدلال فاما علم في
حول في العادة بالحكم الواقعي على طبق العلم مع علم بالحكم الواقعي ومخالفة

فمن

فعلنا في صورة جهلنا بالواقعي مع مخالفة طائفة الواقعية لم يكن على
طبق العلم اي علم بغيره وان قيل على هذا فكل انصار العلم والافضل
كذلك يلزم ان يتعين العلم بالواقعي وهو مستحيل ان يكون حكما بل يكون
اربع للاصالة والاحتياج فتقول من هذا التبيين العلم بان بعض الاحكام
الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الازمان لبعض الناس
ومعرفة تلك المكلفين لا يتبين لها الا يقول انباء الدين المعصومين
من الخطا والكتب الذين امرنا بانها عليهم مطلقا فعند صدقهم في
تقريب ذلك الوقت فلا يصح حينئذ بعلمنا بان كان في حقنا حكما في غير ذلك
الوقت في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواقعي فان قيل انما
كان كذلك يلزم ان يترك التحيز لخاصة لشروط العمل المستزم للعلم بالحكم الواقعي
ظاهر الغرض الخالف له العلم بالحكم الواقعي مع ان ليس بالطائفة من جهة
مخرج في حق الوصول بعدم صلاحية تخصيص علم ظاهر القرآن فضلا عن
تركه به فتقول وجوب العمل بظاهر القرآن وان كان من ضرورات الدين
لكن لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من نصرة السلام
خلافه للعلم بقاء وحكمه والعمل العلم بمعصومه كذلك في الاحكام يمكن
مختصا بالاصول والريعية والتم العمل بالتحيز لخاصة لشروط وان كان امرنا
ولجا اليك ليس مطلقا بل ان لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقال
عدم العلم بهذا المعارض هو علة الشر وطول جمع كلها اليه عند التحقيق
فاشتغل الغرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الغرض معارضه بين الواقعي
الواقعي وبينه فكذلك الكلام فيها اذا انتهت هذه المسئلة وانفتح الطريق

والواصلين وتبين ان العلم المطلوب لاهل السالك هو العلم بالحكم
الواصلين واما ان مطابقة الالهي ام لا علم انهم مطبقون على الحق
فقد انتهى على ان العلم لا يمتد الى ما وراء الكتاب واستماع غيره هو
اليت عليهم السلك لانه لا يمتد الى ما وراء الكتاب وانما العلم بما
فيهم لا يمتد الى ما وراء الكتاب بل العلم بما في الكتاب من الحق
انهم وان كان بين رايها اختلاف فيكون في بعضه ما يكون
عرفا لهم في حصول العلم بطريق العلم بعد كتاب الله تعالى في الاخبار
الروية عن اهل البيت عليهم السلام وبما لهم في هذا الاختيار في
ما تفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظاهر لا غير المختلف في اهل
العقل اذ لم يكن له معارف تعين العلم به بدون اعتبار الفن باني
هو مدلول هذا الظاهر هو العلم بالواقع في نفسه والواجب له معارف
كان من غير الكتاب ولا اخبار العقل عليها فلا يفتت الشبهة املا وانما
كان من الكتاب انهم ولم يكن الجمع بوجه ولم يعرف التقديم والتأخر في
النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر الاخبار لا التوقف في ذلك
كاذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب املا وانما ان كان من الاخبار المذكورة
فان كان خبره اعم من الكتاب او بل معلوم المصدق من المعصوم بالتحقق
نحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة للاحقة لا الدار على وجود مثل هذا الخبر
فيضم من رايه في الوجوب في جميع ظاهره وان كان من احاد الاخبار
وان كان جامعاً لشرائط وجوب العلم به لا هذا الظاهر فلا يعتد بمعارضته

كأمر ومما ذكر الحق في نفسه ما أدى من انه لا يجوز الاستدلال من غير الكتاب
بدون سؤال اهل الذكر عن تفسيرها فانما اوردت في الاثر على وجه التحسين
الا فها هنا وان معنى وجوب التمسك بما في الحديث النبوي هو التمسك بكلام
الواصلين لا تفسير الكتاب الله لا الجمع منهم فان كان لا بد من انهم من السلك
الواصلين لا من غير السلك في الاثر معرفة ظهوره في الواصلين فان ما يرد في بعض الاثر
ظاهر لا يفسر بانضمام اخرى منها فيكون الظاهر من الاثر من غير الظاهر
كل منهما لا يفسر فليس وان كان المراد انه لا يجوز الاستدلال به الا بامام
الفرقة العينية في جملة ائمة معني عنهم عليهم السلام في وجوب ترجيح الحديث
للتعارفين من عندهما على كتاب الله ولا اخذ بما اطلقه والمخرج في الشك وبما
يستدل به على مطالبه كثير ابطاها والآيات مطلقا فكيف يجوز له في طلبه
غيره ولما ثبت من ان في الملة انما سمعوا وشيخوا علماء اخبار الى غير ذلك من
الروايات المتقدمة عن ريعان الامامة فما لا يعلم من سوي ان معلوم
فيه قبله في المصلحة به الرعية من الاحكام الرعية التي لا يخرج اليها العمل بالسلطة
ولكن بحول الله ما يدور من محكا على الاصول النظرية سيما الاثر الذي وجب
التمسك باذنه العالمين بحججه الواسطة في العلم به مع ما يحتاج اليه ما فيه
لآخره اذ اعلم ان اكثر من ان يحصى هذا هو خلاصة طريقة اهل العلم بالنسبة
الكتاب ولما بالنسبة الى تامة اهل البيت المعروين بالكتاب في وجوب
التمسك على الله عليه وآله والواقعة لا مرشاد محكات الكتاب فليس كما ان
بعض من ظاهر اخبارهم متداولة بين خواص الطائفة للاحقة من شيعتهم

الاجماع فانما هو المعنى الثالث الاول الغير المعبر عنه الاكثر ولا
 الثاني الغير المعبر عنه السيد قدس سره انهم فان مقتضى سيرهم الى
 على حدة اعتقادهم في غير اصولهم على الاصح عند من استدلوا بالاعتقاد
 بطريق معتد عليهم انهم لا يتقدمون في تأخير عنهم ادخال بعض من غير ما في
 الاصول المعتبرة في مجاز وبيانها بالانسوع وهذا اعتقاد جميع
 متابعي الشيعة من فالدين رضوان الله عليهم اجمعين واوضح بيان
 الغيبة الصغرى والاولى الكبرى بتدبيرها وتنقيصها في مصنفاتهم المشهورة
 حفظ الشيعة من الميرقات وتأييدها في زمان الغيبة وان قلت محال
 ما يستفاد من العبارات التي نقلها عن القوم ان جملة الاخبار
 الغير المتواترة خبرهم ولا يرتفع اتفاق فلا يصح العمل في المتواترة وانما
 خبرهم من غيرهم اصلها خبرنا ايضا هو محل النزاع بين هذين
 التقديرات فانه هل يجوز العمل بما لا يوافق مقتضى المقام يقتضي اخرج
 هذه الاقسام بتجديد اعتبار انفسها اليه وتبين هذا الخلاف
 تحقيقا هو الحق منها قلت ان الغير المتواتر ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول
 ما اعتمد عليه جماعة الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اهل اولين
 متابعين هم مواليهم والغير المتواتر على المجموع عليه الموقوف بان لا يرب
 فيه في بعض الروايات وهو الذي عليه التحويل في الفتاوى بينهم و
 هو الذي عليه استظهار السيد قدس سره حقيقة فيها تيسر كثيرا
 على صحة المسار والاجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم في غير المتواتر بينهم

سره

معلوم لا ينافي ذلك دلالة الاجماع على صحة الاعتقاد لا اكثر مما يستدل
 بالرفع لظهوره على وجود اصله فيكون بدون العكس وهذا مقتضى استدلالات
 السيد قدس سره بالاجماع لا يغفل هذا الغير وان كان صحيحا اليه عند
 الاجماع لان مجية اجماعهم ثابت بالبرهان عند وجبة الخبر ثابت بهذا
 الاجماع وان كان فيما في الوجود ذلك اصل في الوجود لان الثاني ما يقتضيه
 احدهم الخاص بل عدود عندهم من الروايات والشواهد انما كانت ما
 اعتد عليه جميع منهم واختاروا العمل به لكونه ما هو اعم من مقتضى ان لا
 معارض له في مقتضى جميع آخرين دون رتبة وانكاره وان اختاروا العمل
 بما يعارض له في ذلك فاجتمع فيه وجهان فالتقدم اتفاق الجميع في قوله
 اتفاق الجميع في عدم رده وهذا المقام هو مقتضى النظرين فاختاره من بين
 الطائفتين نظرنا من هذا الاتفاق ولحاظ السيد قدس سره في جميع
 عدم اتفاقهم على العمل به في محل حيث لا يعجز عن الكتاب الجميع عليها
 الموافقة لاحد ما يقتضيه العمل به لحد منها اليه لكونه من حيث هو على
 من حيث موافقة الكتاب الذي لا ريب فيه ثم ان المعلوم من مقتضى
 السيد قدس سره على ما يدل عليه وقفا لا في رسالته انه لو لم يوجد هذا
 بغيره وصرف في كتاب الله موافق يتوقف فيه ان يقتصر على الاصل في
 العقل والادب على ما يثبت انما قلنا في تيسر مع ذلك رجاية اختيارها الا في
 العامة اذ لا يمكن احاطة بالشيء من ان الظاهر في واقع موافقة المقام وفيها
 انهم ان يكون الموافق جارا عن تقنية تقتضي اصلها ليرتفع لان لا يترك

هذا الاجماع

ح

مكتبة
مكتبة
مكتبة

الاحتياط واليقين وان لم يخفى كلامه الشريف لذلك ولعلهم يعلمون ان مقتضى
مصلحة حفظ الدين من الدعاية معهم طاب الاقدام على الحق فيكون ثابت
لقلوبهم كما هو مقتضى سائرهم على ما يظهر من تتبع ضاميرهم والمصلحة
بما وقع ظاهره من مقتضى السبب قدس من مقتضى الاحتياط لما ذكره الشريف من قبل
بيت العتبة المذكورة في خطبة الثاني في الترتيب بين المعارين من المعارين منها
هذا ما اطلع عليه فان الجمع عليه لا ريب فيه ووجه آخر هو ما على كتابه من
واضح كتاب الله عز وجل قدوة ومثال كتاب الله عز وجل ومبدأ امرنا
واضح القوم فان لا ريب في خلاصهم ومنها ما يقع الاحتزام من باب التسليم
فصحتهم ويوافقونهم في ما هم عليه من السلم في هذا الباب من التوقف
والاحتياط لاكتسبهم لا لتعمل بعد منها حتى ياتي ما يجب فكذلك من وقيل
ان من غلب فيه الاحتياط لذلك وان ترك الاحتياط فلهذا لم يبق
طريقه محكمة مستقرة ولكن انما ياتي في هذا النوع من الاحتياط في العمل
كان مثله في رواية في البحر والاتباع ولا ريب في ذلك للكلين فلا يعمهم
الكلف بذلك على الظاهر لا يتواءم في الدين اتفاقا ولذا فلا تفتة الا انهم
نعم الله مرقدة في خطبة الثاني بعد ذكر الثلث الاول من الروايات المذكورة
الماثقة في طريق الترتيب عنهم عليهم السلام ما يراه للتوسعة للشعيرة في الدين
لنعم الكلفين بقوله على صيغة التسليم مع الغير ونحن لا نعرف من جميع
ذلك الا انه ولا نجد شيئا اخر ولا او سمع من مد علم ذلك كله الى
العالم عليهم وقبول ما توسع من الامر فيه بقوله بالها اخذتم من باب

التسليم كما يحكم انتهى والظاهر ان ليس المانع من جهة الله اذ لا خلاف في مقتضى
مصلحة حرفة التسعة والاحتياط كما هو باق في هذا في حرفة الخطبة هو الذي
السيد قدس به الامر على نفسه واقعا في مشقة تتبع الظاهر والادعاء
والاختلافات ليقضي بسحق الاحتياط الذي يفتقر في تلك التسعة
يستقيم مع ذلك قول الله الاسلام طاب ثراه في سورة التسعة المذكورة
ولا نجد شيئا اخر ولا او سمع من ادب على ان الاحتياط في هذا المقام
لنعم الاسلام وذلك الاحتياط لا يوجب في باب التسليم هذا الاوسع اما
بما قبله الذي احتضاه السيد قدس به فيقول يحكم حوله التامل في هذا المقام
لنعم الاسلام وذلك لان الروايات في باب الترتيب بين المعارين منها
الامر كما ترى وفي اختيار رعاية تقديم وتأخير بعضها في العمل على التسليم
مطلبة افعال على الاولى والوصفان فالاحتياط ان يختار لكلفا اجمالا
منها انما على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث انه امرهم بدون حقهم شيء
اخر من قوة الفكر ودقة النظر ليخرج من عند التشبه باهل الارض ويحل
في الضعفاء والمجربين كما هو المروي عن ابي جعفر عليه السلام نعم الله للضعفاء
من شيعتنا الغنم اهل التسليم فان احسنها ما يجوز الرخصة في كل شئ
والانظار وقع انما فيما ذكره لا يخفى فلم يجعل له مع كتاب هذا الضيق
حق الاحتياط في هذا الاحتياط مطلقا بالآخر في قول التسعة المذكورة
اولا كما خرج بريقة الاسلام عظم الله منعه وتدين واحفظ فان المقام
من حال الامتداد فان العلامة محمد باقر قدس قدس في كلامه في النهاية يخرج

بأن العلم لا يتقدم على
الاعتقاد في كل شيء
بل في بعضه

احصا الى ان العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
وقد بينا في الفصل الاول ان العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
منه العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
عن حقيقة العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
من العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
مصلحة العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
حاصل العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
الزوال والاشغال على الاعمال لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
الديانة وهذا هو العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
وهذا العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
العلم بان العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
بما في يوم العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
وتقوا في العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
صاحبي من العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
بان في العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
هذه الاحكام مع ما ثبتت عنهم من الاهتمام في تفهيمهم والاهتمام بحفظها
وبتعليمهم في اخلاصهم ولبث كثير منهم ولما كان ذلك ان يحفظوا
احكامهم في كل زمان بان اوصيهم بالاهتمام في تفهيمهم وعلموا بالحق
ومكنوا من العلم بان جميع نفاة هذه الطائفة الحققة هذه الاخبار في العلم

احصا الى ان العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
وقد بينا في الفصل الاول ان العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
منه العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
عن حقيقة العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
من العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
مصلحة العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
حاصل العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
الزوال والاشغال على الاعمال لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
الديانة وهذا هو العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
وهذا العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
العلم بان العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
بما في يوم العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
وتقوا في العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
صاحبي من العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
بان في العلم لا يتقدم على الاعتقاد في كل شيء بل في بعضه
هذه الاحكام مع ما ثبتت عنهم من الاهتمام في تفهيمهم والاهتمام بحفظها
وبتعليمهم في اخلاصهم ولبث كثير منهم ولما كان ذلك ان يحفظوا
احكامهم في كل زمان بان اوصيهم بالاهتمام في تفهيمهم وعلموا بالحق
ومكنوا من العلم بان جميع نفاة هذه الطائفة الحققة هذه الاخبار في العلم

ان

وقد قيل فيهم انما هو لارثاء المستدين بالاختصاص والعمل على ما اولوا
 ان انفسها بما معلوم للوفاؤهم لربهم على بعض وانكر وهذا الخلق
 التبعين منهم ونقول ان هذا البر والادراك من ان الشرف لا يخلو من العلم
 بعضه ذلك على انما تعلمهم السلام فكم يكون ذلك منهم بل استغنوا وانما على
 من انما كان كتاب الطلبي والمروءة على العباد في علمهم وكتاب بونس والفضل
 بن شاذان المعروفين على العلم في علمهم ومنها العلم باهم علمهم السلام بالشر
 علمهم لانه لثقل هذه العلوم الاخرى فيهم فيهم من الزاوية ان يذكر والجميع
 الواسط لا للعصر بل لتعلم الاواني تعد لهم وجميعهم يتبع احوال
 ولقد علمهم ثم يعمل بالادنى البسط من القبول والرد بل انما علمهم انهم
 ان يذكر والجميع من العلم الذي اختار هذا العلم من بل وان يعرف
 بالبرهان من العلم انهم انما اعدوا على ان لا يشاء هذا العلم من اوها علمهم
 المشاهدة من انهم على العلم لا يفتنون في سائر بقا ليطابق العلم
 منهم دون الذي والمقايسة كيف ولو كانوا اشتراطوا علمهم شيئا من هذه
 الشروط لكانت ايسر اعادة وكان يكره بعضهم على بعض رواية المرسلين والفقهاء
 او المروءات او المصنفات او الفتاوى المطلقة العلوم الاشارة على العلم هذه
 العلوم الخاصة بالانتم مع ما انتم اليها المزمعة الدينية من عدم حرج
 مرة في مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كونه منقطع القطع الذي لا يمكن التبع
 فيه بالشجاعت بل انما اذ وصل اليها من فتنة في الدين محتاط عن الفضل غير علم
 معدود من وفاة احادهم عليهم السلام بنفي عن تلك العلوم يجوز لها الاختيار

هذا هو العلم الذي لا يشك في صحته
 وهو العلم الذي لا يشك في صحته

وان كان خالي عن ذلك المستدين ذكر المعصوم اذ هو العلم بالعلم والعلوم
 شيئا ما انهم في العلم والعلوم اذ وصل اليها هذه العلوم من الشرائع العظام
 الحقيقة وكذا العلماء المستدين لاجلهم على فعلهم وديانتهم وبعدهم
 كما بينا المعصوم في اصول الاربعة المشهورة وكما شيخنا المرحوم السيد
 والسيد السيد المرتضى علم الهدى والسيد محمد الدين الحلي في جامع النجف
 البلاغة ومثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله ما علمهم فثبت بذلك
 معرفتنا بحول العلم بما في كتبهم ومعنا فهم العلوم استنادا اليهم بالتقوى
 ونحن نعلم كيف اذا كان معصوم الكتاب من ما هي تلك المشايخ واقسامهم
 وانهم هم وانهم في الدين واقصبيهم واقصبيهم في مراتب الزمان والدين
 بانفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل قدس سره
 وعين خواص الانام ان يجمع محمد بن يعقوب الزائري الكلي في دين الله
 برصه وقد مر حجة فانه اعترف بفضله للوافي والمخالف والمصنف
 حقان رباق فيه في باب الجسد بعد ما من الحالفين المعادين اليه و
 الاستعداد به كثر والتمتع عند شريكه والتعبير عند شيخ الشايخ
 مستمرة الى الان وكفى لنا كناية الكافي الذي نقل عن اذكاء الفضلاء انه
 لم يصنف في الاسلام كتاب قبله يدري او يدانيه فان امتيانه بالرياسة والفتا
 والاحكام والافتان من سائر الانبياء سيف عبد الله الطن كانيان
 الشمس من سائر النجوم حقا مع طهره جلالته عن ارتكاب الجور
 وفي الفتوة خصوصها فيها يرجع الى محاسن نفسه وصفه في خطبه بان كتابه

هذا هو العلم الذي لا يشك في صحته
 وهو العلم الذي لا يشك في صحته

فمن جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المعلم ويرجع اليه لثبوتها وحسن
 من يريد علم الدين والعمل به بالآثار المعصية من المبادئ علوم السلم والحق
 القائمة التي عليها مدار العمل ويعاين في ثبوتها عن وجه الاستدلال ثم ان
 لا يخفى ان من تأمل في هذا الكلام وفي ما مر من خطبة وانفذ من نفسه
 ورفض ما لا يناسب لها الحق هو عليه علم من بلاد عروضاك واختلاف
 ربيب ان ما جرح فيه انما هو بغيره بالارشاد والنجاة المتقين في نيل الغيبة
 الكبرى مع الحق كونه ما من لغيره من الناحية المقدسة لاحقا لا في الجاهل
 فان من العلوم المشهورة ان كان مستقر بغيره في مدة عشرين سنة في نيل
 الغيبة الصغرى وعدم انقطاع العلم فانها اهل الاثنا عشر سنوات في سنة
 ثمان او تسع وعشرين وثلاثا عشرة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد السري
 آخر الاشياء الامناء وخاتم المنصورين عليهم من السلفه بين الصاحب محمد
 شيعته وهو سري قال الحافظ اهل التواريخ سنة ثمان في النعم باعتبارها
 الاكابر والاعيان فان في تلك السنة ارتحل ابي علي بن الحسين بن موسى القمي
 والعاقد وفي سنة الله صاحب الرفعة والشرعية من الناحية المقدسة
 او في مائة عليه السلام من انقطاع الزكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام
 النجوم والاسطرلاب من جملة الامام الماشقة وبالجملة كان قد سره في جميع
 عصر معاصر السلف ومنهم القوافي في زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمر الزيدا
 على ربع وسبعين والى ان يكون من اوقات زمان ظهور الصاحب باليا
 العسكري ايضا عليهم الصلوة والسلام فبعد ذلك القعدان الزيدان لاسفاه ولا
 بخالطهم مع هذه الحوادث ومع كون في هذه المدة في الفضل والبر والاهتمام
 في امور الدين بل وان لا يكون من سواهم حاله وشغله على الناحية المقدسة وتوكل

الذي

الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بارسل بل هو من عذر اسباب
 انتظام امر الشيعة في طريقهم وازالة حرجهم في فترتهم وتجدد بدلتهم
 شارة الاذن من اسرار الوصول الاربعاء المشهورة وغيره من الكتب المعول
 عليها من اصحابهم ذكر ان الاذن من الخلفاء في جامع الوصول في وصفه قد
 سره انه مجده مذهب اهل البيت عليهم السلام في اسرار المائتين بعد ما ذكر ان
 علي بن موسى الرضا عليه السلام هو المجد في هذا المذهب في اسرار المائتين في ذلك
 لما وقع من النبي صلى الله عليه وآله من وجوب ثبوت عبيد الدين في كل
 مائة فتدبر ولا تغفل وعلم انهم ما خرج قد سره في هذا الكلام بان عليا ذكره
 كتابه هذا هو من الآثار المعصية عن الصادقين التي بالعلم بها يؤيد قول الله
 عز وجل سنة نبيه عليهم السلام الى الخضر والنفق من احوال رجالنا
 ولان في كل ذكره على سبيل التبرك بذلك للتأخر او لدفع طعن المخالفين ان
 كتب احاديثهم غير معتمة كما قيل لانه غير موقوف على حقيقة صحيحة لا على
 المسطور فيه قال صاحب القاموس في امور المصنفين عن من تتبع كتب الاحياء
 والمجاهدين الاصول المعصية والاحاديث المعتمدة عليها كانت في زمان
 الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قد سره هتاف عن غير
 ومن العلوم ان لم يقع من مثله ان يجمع بينها في كتاب واحد في مقام الحديث
 والارشاد من غير نصب علامة ما ينتج ذلك من الذين لا يؤيدون انتفا
 بظهور من ساقية كلامه ايضا ان الصحة عن شخصته ببعضها دون بعض رعا
 عن معنى يوجد في جميع ما قيل في ادائها الصلح عليها في عرف المتأخرين من

بيان علم الصالحين في النعم من احوال رجالنا
 سائر الروايات المذكورة في هذا

٢٠٠٠

المجتهدين الذين قدموا الحادي عشر كتب اصحابنا بما اصطلاح العامة الى
 الاقسام الاربعه المذكورة باعتبار رجال سندها احدها الفقيه الخبير
 المعتبر بصلاحه قال الشيخ الباقر رحمه الله في احوال كتابه شرف النسخ المستر
 اصطلاح المتأخرين من علماءنا على تجميع الحديث المعتبر ولو في الجملة الى
 الاقسام الثلاثة المذكورة اعني الصحيح والحسن والوقوف ان كان جميع سلسلة
 سند ما ماميا من وجهين بالترقيق فصح او ما ماميا من وجهين بوجه
 كلا او بعضا مع وثوق الباقي فمنه او كان كلا او بعضا غير ماميا مع وثوق
 الباقي فوثق وهذا اصطلاح لم يكن معروفا من قبلنا فانه من حق الله ان يرفع
 كما هو ظاهر من ما سلكه من بل كان المتأخرين يسمون المطلق الصحيح على تقدير
 اعتناء ما يقتضيه اعتمادهم عليه واقعة بما يجب الوثوق والركون انتهى
 ذهب صاحب الفوائد الى ان معنى الصحيح عندهم ما علم على قطعي او في
 من المعصوم ولو كان من باب التيقن ولو يخفى ان التزام هذا المسمى الصحيح
 اقل من غير محتاج اليه بعد ثبوت العلم بجملة التيقن بتلك الآثار وطبقا
 الاحكام الواضحة ومنها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العلم بما لا يقضي قطعي
 الدلالة على المراد بنفسها او بالقرائن بناء على ان العمل الوبي على غير ذلك كما
 مبني على غير علم فيكون مبني على الظن انتهى عن اتباعه قال الاستاذ دام
 في حاشي العدة ان بناء على مقتضى قوله تعالى وهم ان ليس واسطة بين العلم و
 الحكم لا لاجل العلم بصدور الروايات عن المعصوم مع العلم بالمداهمة وهذا
 المحل يجوز العلم بالحكم بظواهر القرآن وظواهر الروايات الجامعة للشرع

الحكم الله الراسخ
 وبما اعمل الحكم

الحكم

في بيان الحكم
 في بيان الحكم

العلم بان الحكم يدل على ظاهره ما هو اسود كان الحكم مطلقا ام لا وهو كان
 الروايات معلومة بالصدوق من المعصوم ام لا انتهى فان قلت على
 ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات عنهم عليهم السلام
 بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه او نحوها من
 احوال العمل والاجابة والذات والاشهر وهذا خلاف ما ذكره السيد
 قدس سره في بعض اجوبته عما سئل عن من انه هل يجوز له العلم او يمكن من
 العلم او على الرجوع في تعرف احكام ما يجب عليه العمل من التكليف الشرعي
 الكتابي صنف كتاب رسالة الفتنة ومسالمة الناس باجره او كتاب روايات
 كافية للتكليف او كتاب اصل كتابك العلوي ام لا يجوز فقال في الجواب انه لا
 يجوز له العلم ولا على الرجوع في حكم من احكام الشريعة لا كتابي صنفه
 العمل لا بد ان يكون تابعا للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا ينبغي
 انتهى قلنا من المعلومات التي لا شك فيها ان مطالعة كتابك
 الغنية التي مؤلفها اذ الطائفة المذكورة بعضها من وجوهها المتأخرين لا سيما
 مؤلفها باقية فلا ينبغي رجوع سماع من غيره ولا الاجابة والالتزام
 اشبهها مما اعتبره من زيادة فائدة فضلا عن ان يكون من شرطه جواز
 بركا فهو قال صاحب المعالم فان اعلان اثر الاجابة بالنسبة الى الالهي
 حيث لا يكون متعلقا بمعلوما بالتواتر ووجوه كتاب الاخبار والادوية
 فانما متواترة اجالا والاول العلم ببعضها يقتضيها لا يستفاد من قرين
 الاحوال ولا مدخل للاجابة فيه غالبا وانما فائدة فاح بها سلسلة الالهي
 بالنسبة والاشهر عليهم السلام وذلك ان شرط طلب معرفة التيقن كالا يخفى

فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان لا يكون المتأخرين علم بجسبة الحق صغير
او على اختصاص عدم الجارح بان كتابا لم يثبت المذكور فيه الفتاوى والمطالعة الحرة
عن الرواية لاقتضاه وقلوب عليه فلا تشمل ما عطف عليه الا ان من كتاب
اراد به كتاب الاصل فيكون معانيه في العلم والتدريس المتعلقة باعتبارها
اقتضاها على اعتبار الاحاد المعنى الذي لم يجره العلم كما مر في العلم الرواية
عليها عند الكافي واصل الخبر وان قلت فكيف هذا في صورة تدارع الروايات
قلت قد مر في الاشارة الى ان خبر في الصحيح ليس فيها في هذه الصورة مستثناة
ان يبين عن استصحاب الخارج كما لو من من فلهذا لا يكتفى بالعلم من خبره في الكافي في
الاحاد والادب مع الاختلاف على ما في المذهب هناك من باب التسلية لامن باب التسلية
الظن ولكن من باب الاستفاد ان يميل الى الضرر والحرى ولو من باب كون الاختلاف
باعتباره اسهل من خلاف ذلك فان قلت هذا لما يجري في علم من غيره لا يرجع الى
ذلك لا لاولي الاستفاد منه فكيف حاله ان كان يكتفى بذلك كالمعاينة قلت ان يعلم
كأما في اصول الدين وجوب طلب العلم في سائر الحاجات والوقوف من غير العلم بذلك
يكون معصية لان مطلوبه هذا لا يحصل من استغناء من العلماء الموقوف فيه
فيعلم وجوب الرجوع اليهم في حاجات العلم لغيره والوقوف سلوكه مع غيره كافي
صورة التنازع ومعلوم ان العلم لا يحصل من معرفة العالم من غيره وكذا الموقوف من
غيره لا يباين من التفتيش والتفتيح فبعد تحصيل تلك المعرفة لا يرجع الى العلم
في علمه بل يعلم ان العلم عليه الاختلاف فيه فيرتب حمله على العلم اليقيني وما سبيل
العالم بالنسبة اليه فيعلم ان يكون على غيره على من الاختيار والافاضة على الاثر
لغرضه الذي يظهر مما جاء من ان الاخبار والاعلام وحق الجوارح والادام الملائمة

11

١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

تصنيف في تاريخ العرب
من مؤلفه

الصدوق

في اعياء العلوم منها الاستدلال في الفتنى ويظهر من كلام بعض على ما العادة ان
منهم من ذهب الى ان اعتقاد ما جاء في زمن المتأخرين على انه لا يجوز العمل بالكتاب
اربعين من مجتهدين الى يوم القيمة فلو قلنا احد في هذا الزمان وبعد مجتهدا
خاسا من مجتهدين في القدمين او اجتهاد اجتهاد ما بعد ما كان من اهل البيت
والضلالة زعم مجتهد الاجتهاد في مذهب احدى الاربعة كما في كتابي في الحقيقة
اجتهادا في مذهب واستخرجنا في بناء على اصوله وليس احد من هذه
الطوائف المتخالفين دليل قطعي على صحة مذهب وليس لهم على ما اتفقوا على
خالصه اهل العلم دليل كذلك بل وليس ائمة على ما ادعوه في جميع تلك المراتب
فقد تناقضوا على الحقيقة في جميع في الحقيقة على ما اتفقوا في انسابهم
الاختصاص في نظريه على ان يروى ما يروى في مذهبهم في مسألة التجزي وهو لا يذهب
الشعبي المذهبين اكثر المتأخرين سيما اعلام مجتهدى الامامية زعمهم
فقالوا على رواية ابي خديجة واثباتها على هذا لا يخفى انه يمكن ان يوجه بها
اشهر عن فائدة مذهبهم ان فرض صحة التجزي يعلم ان الدور لا يكون في حال الملاء
كما قاله الشيخ الباقر في القدر في الزيادة ما يثبت ان يقال ان لازم صحة الاجتهاد
الطوائف ان يكون طر المجتهد موجب العلم بجواز العمل بمطوونه ولما اختلفوا في دليل
صحة التجزي في الحقيقة عند ما لم لعدم تحقق الاجماع القطعي الذي يعمونه
في المطلق وعليه اعتقادهم كما في التجزي اتفاقا لهم ان لا يعلم التجزي ان
ثبوت وجوب العلم المذكور ما لم يعلم ان ثبوت صحة التجزي ولو حقه والاحتجاج
المطلق وجوب العلم بجواز العمل بمقتضاه والعكس وبعبارة اخرى حصول العلم

هذا هو المذهب الذي عليه ائمة الامامية
في جميع المراتب والدرجات
والمجتهدين في كل عصر
والمجتهد في كل عصر
والمجتهد في كل عصر
والمجتهد في كل عصر

التجزي

التجزي بان تلتزم في المسائل معتبره موقوف على حصوله على ما قلناه في مسألة التجزي
متبع بالعكس فلو لم الدور انما وانما ولا يخفى ان ما اعتمد عليه بعض الفقهاء
في اثباته من ان التجزي هذا المانع على دليل مستلزم بالاستصحاب فسادا في المجتهد
المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بالادعية لا يدخلها فيها يمكن دفعه بان
سواء في المجتهد المطلق فيها انما تنضم اذا كان حجة اجتهاد والمجتهد المطلق
بالاطلاع المذكور ولم يعتبر فيه بشئ آخر وهو اطلعه على الفاتحين بل انهم
ان دفعه على ادعوه من اجماع الامة عليه وصرح بحقوقهم بان ليس عليه دليل
قطعي فيه ومعلوم عدم تحقق الاجماع المذكور في التجزي فاما ان علم ان فتح
اصلا بالاجتهاد باتفاق الاذكياء من اهل السرايا واقع من اجله في
الذين كانوا لم يرووا ما بالمرقة تعالى به ويضرب عليه ولا يعلمه
الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام والتمسك بذيهم واستعلام الاحكام
مع علمهم بعلمهم جميعا بالادعية وطعاني الزجاف فالسلف منهم كشيخنا
يبنون عليه بعض افعالهم واحكامهم وفناؤهم في شؤنت والوقايح التي
للمحاجة اليها ويقتضي الحق فيها عليهم بدون التجاوز عن هذا القدر في النظر
فيما لا احتياج لهم اليه بمحض احتمال الوقوع فعداهم غالبيا يرفع اليهم ان
يكتفوا فيه بشئ يظنون ان الحكم الواقعي به كما كانوا يرجعون عنه بتقدير
المؤسسين عليهم على خطا قسم كرجوعهم عن رجم الزانية لتمام الامر
عليهم وهكذا في كثير من امور الشورى بين الجمهور او بتقدير عينه من كانوا
يعرفونه من اهل احياء اذا اطلق فيه حجة يدينه بتقنينها على خطا قسم كرجوع

هذا هو المذهب الذي عليه ائمة الامامية
في جميع المراتب والدرجات
والمجتهدين في كل عصر
والمجتهد في كل عصر
والمجتهد في كل عصر
والمجتهد في كل عصر

هذا هو المذهب الذي عليه ائمة الامامية
في جميع المراتب والدرجات
والمجتهدين في كل عصر
والمجتهد في كل عصر
والمجتهد في كل عصر
والمجتهد في كل عصر

فقال في هذه الكتب كلها في الطلاق قال قلت في رواية التي اذا
 طلقت المرأة فطلق من امرته من واحد من العدة فقال الخوارج
 لا تعلم شيئا الا بروايتي قلت اجل قال الى ما تقول في كتاب ما يتبع
 منهم فادري سمعته وسمعت من بعض درهما ثم احدث يعني انما
 تحته فقلت عندي بعين احديث حديثي محمد بن مسلم عن ابي جعفر
 ان عليا عليه السلام كان يفرج بالسوط بثلاثين ويضعه ويضعه ويضعه
 فقال ما لي لا اسالك عن مسئلة لا يكون فيها شيء فانقول في عمل الخرج
 الصنف قلت انما انت فليكن بقرعة ان كانت عليه فلو لم يكن له والى
 انتهى وهكذا اراد الناس بعدهم بشيئا الى توسيع ابواب الاجتهاد
 فانه لم يبق من اصول الفقه وذكره في الاجتهاد وكيفية تحصيل العلم
 منها فصار المعتبر عندهم من اصول الامارات التي هي ليست بامور العمل
 في الاحكام وعليها يعتمدون ويعتبرون عنها بالادلة الشرعية ومما
 منجم في خمسة وان تشب بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثاني
 الكتاب والسنة النبوية المعروفة بينهم على تفصيل وشروط بينهم من حيثها
 وقد يلقون بها على المعاصرة ولا يميزون بل عمل غيرهم انهم من اعزوا
 على تبيين احكامها فان كانت الاجماع المعتبر على ابيهم المنع بالقطع
 عندهم وهو العدة بينهم حتى فرغوا عليه العمل باصل الاجتهاد كثر
 والعمل بظاهر الكتاب والسنة انما هو في بعضه في شريح المختص فيهما
 الاستدلال بظاهر القرآن على حجة الاجماع بقوله لان القس بالظاهر

١٥١

انما ثبت بالاجماع والاول لا لوجوب العمل بالادلة المانعة من اتباع الظاهر
 انما بالاجماع بالاثبت بحجة الامر في عدم وروايتهم على الاستدلال
 ظاهرا في شيء العدة بان حواشي القس بظاهر القرآن في مسائل الاصول والشرع
 ثابتة من الدين او بالاجماع خاص معلوم بحقيقة وفائدة القطع وان
 لم يعلم بحجة كل اجماع انتهى فان قلت كيف بعد الاجماع مع افادة القطع
 معان الاجتهاد قلنا قد مر في دليل ما اشر اليه من تعيين المدارك من الكتاب
 والسنة ان دخول في مدارك الاحكام الاجتهاد به باعتبار اركان المظن او
 يرى غيرها الرابع العالي الذي اول من دان به من الناس كاهل الشرح هو
 علي بن ابي طالب من الصادق عليه السلام ولم يقبله بل لانه ما وصل اليه من علي عليه السلام في
 ذلك كابد عليه الاخبار والآثار وهو عبارة عن سواة فرع الاصل في
 حكمه واجراء حكم الاصل في العمل بالاجماع فله ان كان اربعة وكذا ان كان
 بينهم بشرطه يعملون بما مطلقا او بما يكون ما يدل على سقوط من غير
 الكتاب الشاهية عن اقتضاء غير المعلوم المانع من اتباع الظن والى مقتضى
 الدخاير كمن من الصحابة كان عباس وشيخه جهم كاهل الشرح ولا الاجماع
 الا انه لا طاعة على بطلان ولا الالمام وكثرة اختلاف الاحكام مع القائل
 وتاثيرها مع الخلاف وانما العدة في مستند بينهم بعض ما يروى في ظاهره
 من الكتاب والسنة كالحا من دليل العقل والاستصحاب والادلة الاصلية
 الاستحسان والمصالح المرسلات وسحقها في هذا الناس من حججهم في
 سنن على حقيقة ومغتها من قريب هذا هو حكاية اصول الاعمال

هذا هو الكتاب الذي
هو في الحقيقة

الخامسة من مجتهدى علماء الشيعة الإمامية رضي الله عنهم ولان
وافهم اكثر في الاكثر من ذلك الامور بحسب الظاهر ولكن بالترتيب من باب
ما ذهبهم فيها من جهة اجراء ما تلقوه من انهم عليهم السلام عليها ما روي عن
اصولهم امتياز اكلوت تغلب حقيقة تلحز في كتاب الكتاب بوجههم فيه
الى التفسيرات المأخوذة من المعصومين عليهم السلام والاوليات المأخوذة من
العلماء الراشدين من غير ان يكونوا في كتابهم ومما روت السيرة اختيارهم عن
احوالهم وعدم اعتمادهم على رجالهم والاشهاد على الذكور من متكلمين واخذهم
عنهم معاد عندها ومما روي في حاشية ومما روي في حاشية خلاف بينهم ثم انما
ابن المختارها من الآثار والاختيار المعترف لهم من أهل البيت المعتبرين
لصاحب الشريعة الواقيين له في السيرة والطائفة انصاف منها عنها فلم يقع
واقعة لا لبس في التباين الحكماء من حيث تباينها وتوافقها وما يحدث حادثة
لا يتيسر استحضار الخلاصة منها عن اصولها ورواها قال الشيخ البهايي رحمه الله
في رسالة الوصية بالوجيزة في الدراية وما تضمنته كتب الناصية وهو
الله عليهم من الاحاديث الرواية عنهم عليهم السلام نريد على ما في الصحاح الست
بكتير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقدرى روى روى وهو انما
بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق
عليه السلام ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال انتهى هذا ولكن اشهرهم
في تصنيف الاحاديث الى الاقسام الثموية بينهم مخالفات فالحكم وهو انهم
في الحقيقة اتباع في الاسم لا في الحقيقة كما لا يخفى وعندهم في ذلك على اذنة

منه

صاحب كتاب التتبع في القراءات كما نوايستغنون عنه في الغالب بكثرة القرائن
العدالة على صدق الخبر وان اشتغل برؤية على صنف فلما اندرست تلك الآثار
اخطرت اخرجون في غير الخالي من الرب وقيل من البعيد عن الشك ثم قال
ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الا من السيرة
الدين بن طافوس واذا طلفت الصحة في كلام من تقدم فراههم من الثبوت
اولا لصديق النقي وقال الشيخ البهايي في مشرق الشمس بعد ذكر ما يقرب من
ذلك في عندهم عن اتباع هذا الاصطلاح ثم الحكم على الله مقامهم مقامهم كما
يسلكون طريقة القدماء في بعض الروايات فيصنفون من سبيل الشاهدين
الذين يروون عن بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا يرسلون الا عن عدلين
بعد ذلك بل يصنفون بعض الروايات التي في سندها من يعتقدون انها
او ناصية للصحة نظر الى اندراجهم فمن اجتمعوا على تصحيح ما يصح عندهم
هذا جرى العلامة في المختل في حيث قال في نسخة من نسخة امام الجماعة ان
حديث عبد الله بن بكر صحيح وفي نسخة اخرى حيث قال ان طريق الامد
الى ابيهم الا انهم اصرح صحيح وان كان في طريقه فان بن عثمان مستند في
الكتابين الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح منها وقد جرى شيخنا الكرم
الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال الى انهم كانوا ينفذون في بحث القراءة من الشرح
حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة ولما في ذلك في كلامه
كثير فلا تغفل انتهى ولما لا يراعى في نسخة علم في خبر جواز المعصوم او ما يقرب
منه بالجملة التي لا يربط فيها فلم يعتبروا بالاجماع في الاختلاف المتداول بين

العامية فانه غير معتد بهما الحكم فضلا عن العلم بل العلم حاصل على محلا
 كثر منها من جهة التواتر عن الامة عليهم السلام فلهذا الوجه زيادة توضح
 تفصيل الحق عن قريب في مقام بيان شأن الله تعالى في هذا الامر فانه
 الاعتبار بالتواتر الروايات عن الامة عليهم السلام في التمسك باستعمالها بالحق
 الملقى من جهة في رسالتهم في اصول الفقه بعد تحديد الاجتهاد بما يشتمل على ان
 قيل بانهم على هذا ان لا يكون الامامية من اصل الاجتهاد فتأخذ الشئ في القياس
 كما من اصل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس
 انتهى والاشهر بينهم انما على من الجنبين من قدامهم كان يستعمل ولكن قيل
 انهم لم يرجع عن اختيارهم جميع منهم قد يتبعون طريق الاولوية ومنه ومنه والآخر
 اعتقاد من محققهم انما ليس بان ادخلوا بالعامية في القياس ولا في ما روي في القياس
 من قبيل القياس من رسول الله صلى الله عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلام
 القامه على احد السورين المذكورتين واما دليل العقل فقد مر في موضع مضى
 الامور انهم في هذا قسمين المستصحب وبعضهم ضم اليهم احدى وعشرين
 الجمع به لا العقل فينبغي ان لا تكون دليل العقل كغيره من الدلائل فيكون
 الادلة الشرعية ثم الشروع في تفصيلها فنقول ان من دليل العقل انما اعتقد
 العقل به من حيث هو ان الحكم الشرعي يجب ان يكون على طهارة ولا يلزم عليه
 شئ من الادلة السابقة فهذا الاعتبار يكون شرعا وقد صدقته الحق في الاجتهاد
 ولا يصح في الذكرى بهما الله وجوب قضا الدين ودية الوديعة وجريرة
 الظلم واستصحاب الاجناس ومخدة ذلك قال السيد المرتضى قدس سره في

قال الاميركا ان كان في الجاهل اسرجت
 ان الناس من جملته لا يجهلون

فمن كان في الجاهل اسرجت
 فلهذا الوجه زيادة توضح

الاجتهاد

في الذميمة في انشأت ابحاثه ما لم يرد به من بعد اعادة انشاء المسئلة المعالجة
 ولما المسئلة الاجتهادية في العقائد انما يعلم انشاء ذلك لفقد العلم الذي يجب ان
 يرد به لو كان ثابتا انتهى فوجه ان عدم الاعلام منه تعالى هو وجه اجتهاد
 المكلف عنه اذ لو لم يتعالى بالقبض وهو منفي عنه تعالى الاصول الدين
 دفاق لا بد من التمسك عليها للبيعة في المباحث الاية الاولى وان النكرين
 الحسن والقبض العقليين كالاشاعرة من العامة لا يناسبهم ان يتكلموا في
 فقهنا فهم بشئ من ادلة العقل والاستصحاب ونحوه فان اثبات حكم
 شرعي بالعقل اعزافا بعد عنه التحديق مع ان الواقع من خلاف ذلك
 ان اثبات الحكم الشرعي بالعقل موقوف على اثبات ان مركب الفصح على
 مثلا كما انه معلوم في المعاجل عاقب في الاجل البصر حتى صار له اشارة
 وهذا الظاهر الخفيف الذي ذهب اليه الخوارج من العلماء ويدل على ظاهره
 تعالى ومكانه عديدين حتى نعت رسول الله الاخبار في قوله بل المتواتر
 معنى في انه لم يتعلق باحد من دليل الا بعد ان تسلط اليك من هلك من
 يقين ويجوز من جهة عن يمينه ان الشئ ان حكم العقل ان الحكم الشرعي في
 المسئلة الفقهية يجب ان يكون هكذا انما يتصور ان افاد الدليل ثمانية لا
 اقل وبعضهم من هذه الدلائل كالاستحسان والمصالح الرسالة وانما يستند
 ذلك ولكن بعضها انتمها كماله النفي ما يناسبها ما يناسبها فائدة ان
 الحكم بالتحقيق ان غاية ما يحتمل للعقل من مثله الحكم بان طريق العمل هو
 هذا وان ذلك من الحكم الواقعي الذي يطلب اصل الاجتهاد تحصيل الظن

فمن كان في الجاهل اسرجت
 فلهذا الوجه زيادة توضح

هذا الاستصحاب
في الحقيقة
نفسه كونه في الحقيقة
وهو في الحقيقة

فانهم اذا عرفوا هذه الدقائق فاعلموا ان هذه الاول والعقل التي اشترعها
من جهة الاول والشرعية لم يران **الاول** الاستصحاب وهو ان كان
او نفي في الزمان الثاني فهو لا على شئ او نفي في الاول فيكون شقين
استصحاب الاثبات واستصحاب النفي فالاول جهة عند جميع من اعلام
الخاصة دون الثاني والثاني عند جميع اخرون الاول او معروضا في
ويفضل للثانية على جهة الجميع ولكنه للثانية على الثاني خاصة وقد يطلق
الاستصحاب على العمل على الحكم السابق ولهذا المعنى لو كان معروضا
من تلك الاول وقد كان اشبه ذلك على بعض ان القاضى لا ينفك
لما وقف على احوال العلامة الخ في جهة الله في بحث الطهارة من القواعد
وكيفهما في الطهارة والحديث وشك في المناظر فان لم يعلم حال قبل
نهما لم تظهر والاستصحاب انتهى كتب بخطه في الاشارة بامور
الدين ادام الله فواضحات انت امام المحققين في اعلام علم الاصول
قد قرر في الاصول مسئلة اجماعية هي ان الاستصحاب جهة مالم يظهر
وليل على نفي ومع ذلك لا يبقى جهة بل هو جهة خلافه هو الوجه لان خلاف
الظاهر اذا عني به دليل عام هو الوجه وهو الظاهر في الحالة السابقة على
حالة الشك قد اتفقوا فيه فان كان متطرا فظهر انه لحدث حقا
يتضمن تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا الحدث فيعمل على قيام
الحدث باحوال الاستصحاب ويظهر الاستصحاب الاول وان كان
محتملا فظهر ان رفع حدث الطهارة المتأخر عنه ثم حصل الشك في

ما

ناظر هذه الطهارة والاصول فيها البقاء كان الواجب على القانون الحكمي الاول
ان يبقى على حده ما تقدم انتهى كلامه فلجواب العلامة قدس سره وقفت على
افادة من لا انا امام العالم ادام الله فهايله واسبح وفتحت من صدر
هذا الاعتراف فان العبد لما استدل بالاستصحاب بل استدلال
بقياس مركب من منفصلة مانعة للثاني المعنى الا مع منافية ومطلين
وقريره ان كان في الحالة السابقة متطرا لواقع بعد ما ان
يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث او الحدث الراجع للطهارة التي
ويكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر منها الا شره من غيرها
ولذلك رافعة للحدث في الحالة الثانية وحديث واحد رفع الطهارة و
استناع للثاني ان يكون السابقة الطهارة الثانية والحديث ظاهر في
ان يكون الطهارة السابقة وان كانت طهارة عقيب طهارة فلا تكون رتبة
الحديث والتقدير خلافه فحين ان يكون السابق للحدث وكلما كان
للحدث فالطهارة الثانية متأخرة عن الطهارة واحدة رافعة للحدث
فاذا منع تقدمها على الحدث وجب تأخرها عن وان كان في الحالة السابقة
محتملا فلي هذا التقدير لما ان يكون السابق للحدث والطهارة والحدث
محال وان كان حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير
ان الصواب حدث واحد رفع للطهارة فتعين ان يكون السابق للطهارة
والمناظر هو الحدث فيكون محتملا فثبت ان حكم في هذه الحالة
الحكم في الحالة الا في هذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال ان

اعمل على خلو حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف القاضي الميضاوي على هذا
 الجواب استحسنه جدا وانتهى على العلامة وقال الحق الاستزاد في القواعد
 اعلم ان الاستصحاب صورتهين معتبرتين بالافتراق الامتزاج القول اعتبارهما
 من غير ريات الدين احدهما ان الصعوبة وغيره مما كان لا يستصحبون
 ما جاء به من نص على انه عليه وانه انما يجرى به بنحو وانما انما يستصحب
 ابراهيم الامور الشرعية مثل كون الرجل مالكا لارضه وكيفية زوج امراته
 كونه عبدا وحره وكونه على وضوء ويكون فيه طاهر او نجس او كونه دليل
 باقيا او كونه انما باقيا او كونه ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طريق التي
 يقطع بوجوب شيء يجعله الشارع سببا لغير تلك الامور ثم ذلك الشيء قد
 يكون شهادة العدلين وقد يكون قول المجامع السلم ومن في حكمه قد يكون
 قول القضاة السلم او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والفضل
 في سوق المسلمين وتشابه ذلك من الامور الحسية انتهى **المراد** البراءة
 الاصلية ويقال لها اصلية انتهى وهي غير استصحاب الشيء عند التحقيق
 وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بجميع العامة والمتأخرين من الفقهاء
 حتى ان الحق الخلق خرج في اصوله بالحق على انه مع عدم الدلالة
 الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد يرجع
 عن جعل التمسك بها في غير ما يعبر به بالسوى على ما يظهر من اوامر كذا لا يعتبر
 وتوجيه الفرق بين ما يعبر بالسوى وغيره ههنا ان يقال ان القالب فيه انه
 لو كان له حكم لفضل البنا واستشهد في غير من عدم وجوب حكمه في غير الحكم

في الاستصحاب
 في الاستصحاب

في الاستصحاب
 في الاستصحاب

علا

مختلف ما يعبر بالسوى ولا يخفى ان حيث هذا الاصل المأثور
 بل منقح ما يعبر به من عدم مدرك شرعي حكمه عند المجتهد بعد تفتحه
 مدرك شرعي لعدم الحكم بالحق الخلق في اصول كلامه مفيد لما هو المقصود
 في هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا اذ
 مدح حكمه شرعا ما جاء به من نص ان يمسك فلا تقاؤه بالبراءة الاصلية فيقول
 لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه ولا تشرعية لكن ليس كذلك فيجوز
 ولو يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احدهما انه لا دلالة على
 بان يقتضي طرف الاستصحاب التشرع ويبرهن عدم دلالة ما عليه الثاني
 ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لكان عليه احد تلك الدلائل لانه لو كان
 عليه دلالة لزم التخليف بما لا طريق له الخلف الى العلم به وهو يتكلم بما لا
 يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الدلالة لما كانت ادلة الشرع مستعمرة
 فيها لكن ايتنا احصاء الاحكام في تلك الطرق ومن هذا ما يتم كون ذلك
 دلالة على نفي الحكم انتهى وقال الحق الاستزاد في الاشياء قد يكون في
 وجوب فعل وجوب وعدم وجوب مثلا وقد يكون في جبره وفعله
 وعدم حرمة وتلا وجبره عادة العامة وعادة المتأخرين من علماء
 المتأخرين التمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولنا بطلان جواز التمسك
 بما اهلنا بانه تعالى اكلنا دينا وعلينا بان كل واقعة يحتاج اليها الاثر الذي
 القيمة او يتخلل فيها اثنان ووجه في الخطاب قطعي من الله تعالى حاله
 معادل وعلينا بان كل ما جاء به من نص لا يفرق عن عند العلة الطاهرة عليهم السلام

وعلمنا بانهم لم يرضوا في التمسك بالبرهنة الاصلية فيما لم تعلم الحكم الذي هو
 فيه من غير الوجوب التوقيفي في كل المنة بل يجب وجوب الاحتياط
 بعض موقفاً انتهى ولا يخفى ان الاستنباط في الاحكام غير صحيح في ذلك
 المقامين بل لا يكون واستعمال فعل وعدم في كراهة فعل وعدمها بل
 في باقية فعل وعدمها ايضا والجملة تجري ذلك الاستنباط في جميع الاحكام
 فيانهم من كون البرهنة مظنة لعدم الحكم ان يرجح الجحيم في كل من هذه
 الصور بل عدمه وقدر الاشياء الى ما لم يستطع من الحكم اصله في غير
 الامران يحمل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا طائفة ان الحكم
 انما هو لعدمه ولو فرض حصوله في هذه الصورة لم يكن الحكم مقتدر الاشياء
 الا انه بعد الامعان يظهر انه ليس متماثل هو من مدرك آخر كالتمتع وعدم
 الجحيم وهو ما لا يخفى عدمه بعد مدركه من عدم مدركه في الحكم
 عند الجحيم بعد تنقيص مدركه من عدم الحكم في الواقع وهكذا عند
 التحقيق حال الاستصحاب بالنسبة الى الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه جازم لم يعلم
 شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصلية وما على حاله ليست ايقافا
 في نفسها الشئ فعلي تقدير التنازل وتسلم حقيقة الراجحها وان يجب ان لا
 يكون جهة ابطاله محتاجا في ابطالها الى تجمع اجراء الدلائل المطلقة لا اصل
 الاحتياط فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض لابطالها بخصوصها بعد
 ابطال اصلها بطلان الدلائل يقتضي التنازل بتسلم اصلها لا لا يخفى ثم لو تقرر
 عن بقاء هذا التنازل ايضا وسئل اذا ما قلنا ان عدم الحكم فلا يخفى ان

عنه

يختص علم هذا التقدير ايضا بعدم تحقق معارضها ولو كان في غاية
 فان وجود اصل المعارض كاف لا سقالات الحكمها فلا يتصور ان يفتقر معارضها
 بعدم الحكم وهذا لا يراه الواجدان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة
 في الخلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض ولو كان قويا لكان يظهر بالتبع
 ايضا كبر ما يستدل بها في مقابل من تسلك في الاثبات بالاحتياط كما في مسئلة
 فذكر كفاية الشيخ والشجرة اذا افطر المشتقة هل هو مدعيان ذهب الشيخ
 الى المدعي محققا بالاحتياط وافق العلامة بالتمسك بالبرهنة في مقابل
 البرهنة كما في مسئلة قدر الفطر من الدين الربويين اربعة اجزاء وستة
 اجزاء في الستة بالاحتياط على اربعة المواقفة للبرهنة وكما في مسئلة
 قضاه يوم السبت بعد الفجر هل يجب على وثق المكلف الذي ما قبل
 صومها مع التدقيق عليها ام لا يجب الجواب على تقدير الواقع لما ذهب اليه
 الصدوق في التمسك بالاحتياط في مقابل البرهنة والتحقيق في هذا المقام
 ان الاحتياط المذكور ايضا لا يوجب طلبا بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة
 العمل لا غير فعلي تقدير صحة الراجحها ايضا يكون اثبات حكمه كمنه حكمها
 لبراهنة قاله في اثبات الاحكام وفيها باحد هاتين في مقابل الآخر
 وختموا بالبرهنة في مقابل الاحتياط مثل جرحه فلو تفقد **ثم اقم**
 بتسكون في التفتيش اصول اخرى سوى اصل البرهنة كقرطهم الوصول
 اجراء كل من الواجب والتدبير من الاصول عدم بلع الما ذكره في
 صحة التسليم والاصول صحة تفرقات السلم وامثال ذلك فالتحاطب فيها ان لا

الضعف كما في
 كراهة فعل وعدمها
 راجعة الى الاحتياط
 في كل من هذه

بين حال الاستصحاب
 من قول العلامة

شيئا منها الا ما لم يستلزم كتاب او سنة او ما جرى مجرى ما في كتاب القراء
 الكلية للطلاق من الشارع فيجب ان توضح ذلك ان لم يعلم على ما يخصه من عقد
 عليه كقولهم عليهم السلم الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد نذر قوطم لا تستقر
 اليقين ابدأ بالشك ولكن تستقر بيقين آخر وقولهم كل شئ طيب حتى يعلم
 انه قد نذر قوطم كل شئ يكون فيه حرام وحلال الهلاك حلال ابدأ حتى تعرف
 الحرام من يمينه فتدبر ولا بعض المحققين في ما يجهلون قاعدة كلية واستدلوا
 فيه تمام الاحكام من ثباتها او اخذوا من ظاهر عام بدون التفات الى الخصصة
 ثم ينعونها في القضايا للرب الا ان ذلك حكم موضوع القضية الكلية ويقتضون
 منه نتيجة فيحارصون هاروايات صحيحة من جهة في التخصيص كما
 في مسئلة القوطم هل يباح للمسلم ان يذهب الى الاول السبيل المرقى ولما
 باوهر رحمه الله لم يصححه عبد الرحمن وصححه صفوان وصححه ابو بصير
 والى الثاني ابن ادريس وموافقا لابن الجني واصلح عليه على اقل من العلة
 سحر في الخلف بقباس من النكاح الثاني في تحريم كل ما لم يسم زينة للجم
 طلاقا اجماعا ولا شئ من الحائض يصح طلاقا اجماعا لخب الكبرى فاعق
 فاستخرج منه لا شئ من العمل المذكورة مما يضر فعارض بها تلك الروايات
 الخصصة فجاءه ان هذه القاعدة ليست بكلية لظهور تلك الخصصيات
 يمكن ان يحمل على هذا ما لم يجز في تحريمه بعد ذكر الروايات بالمنع من
 كون الحائض مطلقا الا يصح طلاقا قائم قال ولهذا جاز في طلاق الغائب مع الحيض
 فتولر ولهذا لم يعل على ساق التزويج لما مر في ان المناط المنع الكلية وجوز تلك

(الزكاة)

الشيخ في الحديث

نفقته من زوج الغائب
 في طلاقه العدة النكاح

الروايات لا تجوز بطلاق الغائب مع الحيض وكانه يغفل عن هذه القصة
 وهذه الشيخ في الحديث في الايضاح فذكره في الجواب على سبيل الاستدراك
 للمنع فيه عليه انه غير جاسم لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في القيا
 بطلاقها فافهم **ما ياسب** ذكره المقام ان صاحب الفتاوى رحمه الله
 في جازية غلاط القوم ان كثير منهم هم من عمو ان قوطم عليهم السلم لا تستقر
 بشك ابدأ وانما يستقر بيقين آخر جازي نفس الحكم زعالي ثم قال وقد قلنا
 انه مخصوص بافعال الانسان واحواله ولما هم من الوقوع في الخصصة
 ذكر انهم من حملها ان كثير منهم لم يقطنوا بالعرف بين ما على الخاصة
 محصور بين شخصين معينين او اشخاص معينة او عرفت ولم يفتكر على
 التحريم بينهما او بينهما وبين ما اذا لم يعلم تجاسر شخص او عرفت فاجزى الحكم
 بصورة الثانية في الاحاديث الواردة فيها في الصورة الاولى وذكر انهم من
 حملها ان مع ما من ارباب التوفيق زعموا ان اهل الخاصة في طلاق
 الاعكم بظاهره لا اذا قطعنا بالانها او شئ عندنا هذا ان عدلوا
 اليقين لا يقتضون اليقين او ما جعل الشارع في حكم اليقين وهو شهادة
 العدلين في الوقائع الجزئية ثم قالوا لا قولنا على بطلان دقتهم وليلان
 الاول ان الدليل الذي تتبع احاديثنا بعين الاعتبار والافتقار يقطع
 بأنه يتقادمها ان كل ذي مؤمن في عملها لم يظهر خلافه وان شئت ان
 تعلم كاعلى فانظر الى الاحاديث الواردة في القهارين والجزاين وحديث
 ظهر القهارين في سبيلها الحديث الصريح في ان الحجام مؤمن في طهر

الحكمة لا يكون بدون معرفة فنية وقطعة مستقيمة والا لا انتخب نفسك وغيرك
 فان كلامه ليس بالخلق له والدليل ان الثاني انما ما يسميه بالبولى فلو كان حكمها
 مستقيمة كان هو العلم عندنا من انما هو مستقيم ولم يظهر فيهم عليهم السلام الا ما لا
 على التوسعة وانما العلم يحتاج الى معرفة من هو في العلم من قولهم العلم هو
 يسمون الشيا بالحقبة المتصارين ثم يجمعون من العلوم عند التوسعة للمازق
 ان هذه الخطة للعلمية غير بافخرة ولا انما من حيث ان بعضهم يقولون ان العلم
 عليهم السلام على شئ طاهر حتى يستيقن انه قد فهم من العلم الحكيم الذي تعالى
 فان العلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة حكم على انما من العلوم ان ادم
 عليهم السلام كان نجس في طاهر وفيه نجاسة الدم والبول والغم والماء واللبان
 واللبان من الماء من الشايع بين من يدعي بعلامة طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك
 كل نصف في جلال وحرارة عالم يسمي الشايع بين من يدعي بعلامة طاهر فلو كان حلال
 لغير الحرام بعينه فذلك الذي واعترف على الاخير بعينه فخلطه فقال ان العلم
 اذا اعار ثوبه للذي يشرب الحمر في اكل لحم الخنزير ثم رثه عليه رفق
 جامل يان من هذا الثوب الذي هو من نطفة النجاسة هل هو ما يجب التفرق
 عنه في المصاهرة وغيرها ما يشترط الطهارة او لا في جامل الحكم الشرعي مع
 علمهم في الجواب فاعادة عليه بان ما لم يعلم نجاسة فهو طاهر والفرق بين
 الجمل بحكم الله تعالى اذا كان تابع الجمل بنجاسة نطفة الغنم طاهر طاهر
 دليل على ثم قال وايضا فربما نطفة الغنم وبين البول والدم والغم وغير
 حكم طاهر وان النطفة ايضا من طاهر كطهارة غيره في النفس ومنها نجاسة

في قوله تعالى
 صبح النجاسة

تقريب الحق في حلاليتها
 بفعل الطهارة والابتن

من العجب حكم الطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل هو طاهر او نجس
 بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام انتهى في ما
 بعضا من ارباب التدقيق من المجتهدين بما يتفاوتون في اجتهادهم في
 تلك الاصول ايضا فينبون بعض الاحكام الشرعية على مسائل الطبيعة والاشياء
 وليست من الموقوف في المسئلة لك تحقيقا في مسئلة طهارة البول والدم والغم
 لكن في الماء الكثير فربما بعضهم على ترك الجسم من الاجزاء التي لا يتجزأ
 منه ان الماء يتخلل به كل شئ فيظهر وكما في مسئلة طهارة الجمل وطهارة
 طحا بوقوعها في الحفرة وطهارة العدة اذا سارت ترابا من الرمان على
 الانفاق من طهارة فيها على عدم اشراك الاجسام وعدم بقائها كحرم
 وكما في مسئلة انضمام السلت الى الحفرة الواقعة له طهارة الاشياء لا موصلة
 الزكوة على اكله لاداء العورة الجسية ولعدم اتحاد الحقيقة عند اتحاد
 المصادر عن العورة النورية وكما في مسئلة وجوب العورة للعنوب
 خلا العاكس قال صاحب الايضاح والتحقيق ان هذا يقتضي على ان الذوات
 هي مفارقة واختلافها باعراض واحوال كذهب الجاهل من او متخالف في ذلك
 الطين فعلى الاول يجب منه وعلى الثاني لا يجب له من العنوب وكما في
 استحسان الاجرة على العمل في العين النافعة عند الاجرة من غير نية فان
 والتحقيق انه هو علمه معدة للمصنف لما صرح به في قوله تعالى انما
 ومن يتبع من العترة لاحتياج الباقي الى التوراة وعلية فاعلية كالمال الذي
 ذهبه المستغنى بالباقي من التوراة من العترة ليعمل في الاول لاجل ان تقع عليه كونه

والله تعالى في الحقيقة لما لم يجد ذلك عند تمام الاستعداد بالعلم في حق الله
وعلى الثاني قلنا لما خردت على ملك المالك ابتداء الحق استحقاق الحق لا
ادخل في ملكه العوض ويده نيابة عنه ويد المالك فكان كالمالك في ملكه
عده لعدم وصولها اليه وفي الحقيقة لا يستحق تسليم العوض الا بتسليم
ولان وجودها كعدمها ولان قلنا لما خردت على ملك المالك وتقتضي ذلك
المالك ليقع المعاوضة والانتقال على وجوده فلا يتصور العمل به في سائر
الوجوه المطلقة للآخره فان كانت في حيزها جارية باكد التراب في قبض المالك من الايدي
الغير من الامم كافي للبراز لم لا يفي تحقيقه على تحقيق معنى التبرك في حيزها
اجتماع الامثال والاختلاف الا في حق الله تعالى في هذا ما لم يرد على
من بيان طريقة اصل الاحتياج وغيرهم مع رعايتهم في قوس بين الاموال الخ
والتمثيل المثل وسبب بعض هذه المباحث تمثيل ما سبب في عمله
ان شاء الله تعالى وينبغي ان نعلم الكلام هنا بوصفه من ان السبب
لا يصلح النوع واما باب التقوى من الطائفتين ان يراد في العمل
بالاحكام الشرعية ما يتصل من الاحتياط المندوب اليه المريب
فيه بالاتفاق فيختار في السائل المختلف فيها ما يمكن طريقا لاه
بعضه سوابقه ولا يرد درا يتحقق في حسنة الآراء والوثائق
ويشعر على صحة الفتاوى والاخبار فانه مسئلة لا ريب فيها و
سبيل لا عيب عليه وفقنا الله تعالى لاتباع المسالك والاعمال
من ام الكتاب السالكات والفرط في الشبهات ٢٢٢

الاحتياط في العمل

الاحتياط

الاحتياط في العمل

الاحتياط هو عبارة عن اجتماع خواص طائفة على حكم على وعلى حقيقة او
كتمان وعبارة اخرى اتفاق الكثرة او ما في حكمه من اعيان قوم في عقل
او قولي والجمهور عن اجتماع المطلوب معرفة واقعة اتفاقهم بالاستعداد
اما العقل والادراك بالمثل واهل ماله او مع منهم والمشهور في نفوسهم
عند الاصوليين من العامة كان الاحتياط في اجتماع الفقهاء من ائمة
تقدموا في الدين عليه والله اعلم على من يعقد منهم فاذم بسبعة خلافت
تتجهده مستقرة وعرفنا ان في اتفاق ائمة تتجهده في الدين عليه والله اعلم
من الامور والادينية والعلمية وسمي الله في الذهب باتفاق اهل
الحل والعقد من ائمة تتجهده في الدين عليه والله اعلم على من الامور والادينية
من عدم اشتغال هذه التعريفات على بعض الاجازات من الطوائف
المذكورة ان منظورهم هنا تحديد ما هو محتج به في اثبات الاحتياط
كون نتيجة عند ذلك خروج اجماع العترة عن تعريف العلامة بذلك الاحتياط
فلا تغفل وتحتج بعد الاطلاع على ما خردت في اكثر القواعد وعوامد في تلك
التعريفات ففصلها هنا لتطويل بك طائل وانما العمدة هنا النظر في اصل الاحتياط
فيها في الاول امكان ثبوت نقل عن النظام وبعض الشيعة القول بانها
مستدبان لان الاتفاق المذكور في النشأوى ونقل الحكم اليهم وانتشارهم
في الاتفاق وانما عن في العادة وياتي الاتفاق اثنان فاطع في العادة
يجل عدم نقله البناء او عن ملهى فتمنع الاتفاق فيه شأه لاختلاف القرائن
واجب يمنع هذه القدمات فانما استباحث الخاف ان كان حصول العلم

الاحتياط في العمل

على الاثر من العزم بعينهم

الاحتياط في العمل

خروج اجماع اهل البيت

به فان المتكبرين للجماع نعم الزعم على تقدير ثبوت نفس لا يمكن ثبوتهم وهم
 بالتفريق فالاولى بانه ان العادة قاضيه بانه لا ينفق ان ثبت عن كل واحد
 من علماء الشرع والفرع انهم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن ان
 من نفسه بخرم باعهم لا يعرفون باعيا نعم فصول عن تفاصيل احكامهم هذا
 مع جواز خفاء بعضهم على البعض من المرافقة والمعاينة وانقطاع عدل طول
 ثبت دونه علم لا يخبر وايضا في طريقه او نحو ذلك يعرف له اثر وكذا
 في قوله راي في هذه المسئلة كما والعبر بالراي دون اللفظ وان صدقت
 فيها قال كذا لا يمكن التبراع فمهم في ان واحد بل في رايان مثلا ولا يربا
 تغير اجتماع بعض فرسج عن ذلك الراي قبل قول الاخر فلا يجهلون
 على قول واحد وقال النجاشي في الحصول الا بصفات الا لا طريق لنا
 الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن التقيا ندر حيث كان للتشاور دليلان
 يمكن معرفة فهم باسهم على التفصيل الثالث نقل الاجماع الى من يجمع به وقد
 زعم منكر وهو انه مستحيل عادة لان الاتحاد لا يقد العلم بمتعين التواتر ولا
 يتصور اذ يجب فيما استواء الطريقين والباسطة ومن البعيد جدا ان يشا
 اهل التواتر جميع الجاهلدين شفا ورا ويجمعونهم ويقولون انهم لا اهل
 التواتر وهكذا طبقه بعد طلبة الذين يميلون فيقال له شديدا شرح المختصر
 بعد نقل ذلك الكتابين عن جاحل المتكبرين والجواب عن شبهة القائلين
 واحد وهو انه متعذر في مصادق متلفوعة فاننا نعلم قطعا من القضاة
 والتابعين الاجماع على تقديم الدلائل القاطعة على المظنون وهذا لا يثبت

عنف

عنهم وينقله اليها فانفقنا الدليل انهم ولا يخفى ان المسائل الانساب المفقود
 في هذا المقام فانه يمكن ان يقع بان امثال هذا من الامور التي لا يثبت فيها
 قطعا بالاجماع على من يجمعها بانها لا يخالفها فاقول لا من جهة التامع وانما
 الاخبار وتبع الاثارة كما هو الخط وهذا اغتر بعض الافاضل وافاد في رده
 هذا الجواب ان هذه الاستحالات قويت بالواقع لا بد للمفسر ان دليله وان
 الضرورة حتى يصاد بها والتحقيق ان المطالبات كانت من الضرورات كوجوب
 الصلوات الخمس وامثالها ومن الغفريات القطعية مما يقوم عليه الدليل
 القطعي يمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا طريق النقل والتفحص بل في
 النقل من حيث انما كانت حجة الحكم ظاهر للعقل بحيث لا تكون دلت على
 حجة العقل بانهما بخلاف احد من المتعينين فطعا يحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا
 يخفى ان في مثل هذه المطالبات يحتاج الى الاجماع ولا يثبت عند فافسك
 الاطلاع على الاجماع فيما لا ينفق في نفس ولا يضر الشافعي للاطلاع اذا كان من
 لزوم الاطلاع على الاجماع المقيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالبات المتغيرة
 الغير القطعية بما حكموا اكثر المطالبات القوية مما يستدل عليها بالاجماع
 وبحصل العلم بالحكم فيهما من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس فالحق ان الاطلاع
 على الاجماع على ما تستدل به متعددا خصوصا في امور الاعتقادية والتابعين
 وانتشار الاسلام في المشارق والمغارب وكثرة العلماء والفقهاء
 وطريق الاطلاع في هذه المطالبات مخمرا النقص التام الذي لا يخرج
 من المتشككين في المشارق والمغارب مع عدم خفاءهم وعدم كادهم

حكم

على ما سيجي

ان اجماعهم عليه حجة قطعية ثبت الحكم بسند العقل ولا يحتاج معه الى حجة
 تكميلية لانها من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا لمقتضى
 لم يتفق اجتماع القضاة عليه مع انكاهت ولا عيهم وانما عيهم وقولهم
 عادتهم التي ترى بسببها اختلافات غير يفيهم بل كوارث محزنة
 في بعض الامور الغريبة فليست بمشورتين يتفق على خلاف ما في غير الامور
 ويطلب على يدون نزع وجدال مع ان يعلم ان اجماعهم على
 الخطاء فيظهر ذلك ان ما قال السيد الشافعي في شرح الواجب انما يتعدد
 نقول ليل الفلاس سقراط على قعد الا فلا لزم ان من حيثها ذكر من الدلائل على هذا
 الا فلا ليهوان الا فلا لا تتحقق اصله واجبا ان يكون هذا فلا فلا
 ساكن ويكون للركبة للكبكب نفسه كالساجع الماء انهم انما هو محض انما
 فاميتما نقول ان ليل الفلاس سقراط على قعد الا فلا ليهوان الا فلا لا تتحقق اصله واجبا ان يكون هذا فلا فلا
 في نفس الامر على ما يلوح من ظاهر الموهوم لموافقة اعتقاد المشتبه للطائفة
 عن حصول وحالة ذلك ليجوز فان سياسة الكوكبة الفلك وجواز الخلق عليه لا
 بنا في القعد وكيف وظاهر هذه الاية ويرجع الايات الاخرى بنا على
 ان اتكاهه بل يجوز كونه اقل من السبع المزال على محكمات القرآن ملحقا
 الضرورات الملبسة فذكره المحقق الادواني في الحاشية القديمة بقوله
 ان يكون اثبت بان بعض الا فلا ليهوان الا فلا لا تتحقق اصله واجبا ان يكون هذا فلا فلا
 فمن جعل واحدا لا يتحقق السطوح التي يتيقن بها بين المشاهد الا بان ذلك
 المشمل ومثل القرينة فلا فلا ليهوان الا فلا لا تتحقق اصله واجبا ان يكون هذا فلا فلا

مبنيهم

انهم

انهم محضون في مقابل تدقيق العلامة المشتركة في القصة بكونها سبعة
 الرجا الذي صوته في مقابل تدقيق المحقق القوي باحتمال كونها ثمانية
 مقابلة دليل الفلاس سقراط على المستدع ان كلاهما في الفلك الكلي لا
 في المطلق ثم ان في نفس غير تمام كما يظهر مما اوردنا عليه فلا يتضح في
 شجرت السبع واما اجماع الطائفة الثانية وهم باب الملل فان
 كان على امر عقلاص في الاصل له فيما يتدينون به فان علم بالقران ونحوها
 ان الانبياء واجب الدين في انما منهم داخلون فيهم بمخالفة لهم فالظاهر
 انه حجة وان لم يتفق عليهم فبعضهم يقر في ذلك والا فلا وان كان على امر
 ديني اصلي او زعمي لا يحال ان يكون على شيء ما خروص انبياءهم فيهم وكنهم
 السماوية كحدث العالم وحسن الاحباد والشباب والعتاب وامثالها
 من الاصول وكوجوب المعرفة والاتباع بالعبادات من الزرع فلا مشية
 في حجة والوجوه واما اجماع الطائفة الثالثة وهم اهل السنة والجماعة فان
 كانت غير ملزمة الاسلام فاجماع اهلها كاليهود والنصارى على حكم منسوخ هو
 كاجماع اهل الملل في الحكم واما على حكم منسوخ فحجة لهم لا غيرهم وان كانت
 الاسلام التامة لجميع الملل فاجماع اهلها حجة مطلقا وهذا المقام هو
 الشيعة وطائفة من الخارج انكروا التحقيق في بيان حجة ان يقال قد
 دلت البراهين القطعية على عدم خلق الزمان من معصوم كما تقدم في محله
 فاذا افترض ان خواص جميع الامة اتفقوا على حكم بلا مخالف فلكي المعصية
 بينهم وهو اخص الخواص يجب ان يكون الحكم حقا لحد وجوب الخطاء عليه

الذي يثبت فيها كقولهم انما
 وثبات ان النظام من العادة ونظام

وهذا الدليل القاطع هو المعصية المحيطة عند الخاصة وبدل على جميع
 الطوائف السابقة يوم كانت الاشارة اليه قال الشيخ الهادي
 في حواشي الزبدة عند ذكر تعريف القوم للاجماع المقتضى على قولهم من
 هذه الامة وكما سقطنا قريانا من هذه الامة لم يقفنا على ما تقدم من
 حلول الزمان عن المعصوم فليس عصيته كالاته عن الخطاء من خواص نبي الله
 عليه وآله واما ما افقوا بحيث جازوا المخلو عن المعصوم جعلوا عصيته
 كالاته عن الخطاء من خواص صلى الله عليه وآله وخصوا العصية عن الخطاء
 وهذه الامة فاختص الاجماع الذي هو محبتهم واما عن قوله شخصهم
 لدخول المعصوم في كل زمان فهم فان قلت كلامه العدم في كل زمان
 المتكاح من القواعد وغيره في ان عصيته كالاته من خواص نبي الله
 عليه وآله قلت الذي قلته من والذي قدس الله روحه وهو قوله
 عن مشايخنا ان المراتب تلك العباد ان امة نبي الله صلى الله عليه وآله
 عن المنع والخلف دون امة الانبياء السابقين وهذا يدفع اعتراض الشايع
 المحقق الشيخ علي طالب الله تراه على العدم من عطل الله من قبله ان اختصاص
 العصية بامة نبي الله صلى الله عليه وآله لا ينافي مذهبا ما من عدم
 حلوله من الاعصار عن المعصوم فان العدم لم يقيده عصيتهم بل كان
 الخطاء محتملا على نقله من الشايع لازم لثباته بلزم مخالفة نبي الله صلى الله عليه وآله
 كالاته لثبتي ولا يخفى ان عدم جواز حلول زمان عن معصوم كالاته
 عصيته كل من في كل زمان عن الخطاء لا يمكن ان يخص المعصوم ببعض الاثر

المنقذ

السابقة في ذي ذلك الزمان فيجوز حيث على جميع امته الخطاء في هذا
 يكون عصية كالاته عن الخطاء من خواص كالاته نبي الله صلى الله عليه وآله
 ان لم يكن من خواص الحقيقة فلا يلزم حلول مثال ما روي عن صلى الله
 عليه وآله من قوله لا يجتمع امة على الخطا كما سيجي في جملة ذلك في التعليل
 على محبة الاجماع عن وجه التخصيص مطلقا فاخط هذه الحقيقة فان
 توجب التخصيص هناك يحتاج الى ثلثها واما العامة فلما لم يقولوا بوجوب
 معصوم اقموا على القول بمحبة اجماع امته نبي الله صلى الله عليه وآله و
 استدلوا عليها بما لا يعللونه وتقليد امة العقلية قد علموا من العقل
 بها الحاجبي في شرح مختصر بقوله انهم جميعا على القطع بتخطئة المخالف
 للاجماع فدل على انه محتمل فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
 من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شيء من جملة قول الحق والحق
 بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نقص قاطع بلهم
 ذلك فيكون مقتضاها وهو خطاها المخالف لهما وهو يقتضي
 ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى ثم ذكر نقضا على هذا الدليل
 ودفعه على ان لا يثبت بعد موسى واجماع المنصاري على ان علي
 قد قتل ووجه ورود ظاهر الجواب ان اجماع هؤلاء سنة عن نبي
 علي وتعارض الشبهة واستبعاد التصحيح بالفاصلة واما في الشبهة
 فالفرق بين القاطع والنفي بين لا يشبهه على اهل المعرفة واليقين
 واجماع اليهود والمنصاري عن الاتباع لاحاد الا وابل لعدم تحقيقهم

بقوله واورده
 القول من قديم العالم واجماع اليهود

والعادة لا تخلف بخلاف ما ذكرنا وبالحال فاعلم ان مقتضاها اذا وجد في
 ذكرها من القود وانما هي ما انتهى ثم ذكرهم وروود وروود في
 لا يقال على الدليل انكم قلتم اجماع على مخالفة المخالفين كونه حجة فدل انهم
 الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على مخالفة المخالفين فقد
 انتم الاجماع بنص في مخالفة الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على الطلب
 لا نأقول المدعى كون الاجماع حجة والى ذلك هو وجوده في
 فاطم دل على وجوده من الاجماع من عاده وجودها بدون ذلك
 المنسوبة قلنا الاجماع حجة لا وثوق هذه العبرة من الاجماع ولا انها
 العادة يتلوه من النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فاجلنا وجوده في
 على حجة الاجماع لا يتوقف على حجة لا وجوده ولا دلالة فاندفع الدور
 انتهى ولا يخفى ما رد على جميع هذه الازراء اما على الدليل فان يقال لو سلم انهم
 اجماع على مخالفة المخالفين لاسلم انما من قطع وجزم وكيف يمكن ان يجعل
 العلم بغيرهم علما بل غاية الامر انهم اعتقادهم لا يعمل بالقطع والظن
 فلا يبق بعد القدر في القطع المذكور المستدل اذ معنى الاتفاق مع كثير على
 امر هو مخالفة المخالفين ولو لم يكن القول بحجة مثل ذلك الاشارة واعتبار
 انه يجب ان يكون على قطع لكان اجزا مثل هذا في اصل الحق اظهر واخفى
 اسلم فيرجع الى الاستدلال المتهور للمدعى المخبر وغيره لاراد
 فيها قال الفضل في استدلال امام الحرمين على جزمه بان الاجماع مثلهم
 يدل على وجود دليل قاطع في الحكم
 الصحيح عليه لان العادة تقتضي مخالفة ما على منقول فيكون الحكم حقا وهو لفظ الجواب لا نسلم قضا

العادة



العادة بل لك ولما يمنع اتفاقهم على منقول اذا قد فيه النظر وقطع
 واما في القياس الجلي واختيار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالطاهر فلا
 اشكى واما على دفع النقص فان يقال ان النقص لو ادعى هذه الطورا
 امينا اجماعا على القطع بخلافه لكان الانصاف غير متجه لا يبرع عن التمسك
 فانهم في الجرح هذا المقام عدم تسليم اتفاقهم خصوصاً بالنبوة لا النبوة
 والنسابة فان الظاهر انهم لم يتخلوا عن مقتضى النص في مقتضى وان كان
 الاكثر منها على هذا الباطل واما على دفع الدور فان يقال لو اتفق عاقل
 مثل هذا الاجماع عن وجوده في قطع في اصل الاجماع المطلوب ليعتبر بل يثبت
 فربما عرفت فلا بد من دفع الدور لا يتجه القول به هنا مع الرد على امام
 الحرمين هناك فندبر ومنها ما قرره ايضا فهو لسانهم اجماعا لا يقتضي
 القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو التقديم
 غير فلو كان في قطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عاده ثم انه لو ورد
 على هذين الدليلين ان مقتضاها ان الاجماع حجة لا يبلغ المحجوز عن عدد
 فان غير لا قطع بخلافه ولا يقدم على القاطع اجماعا فاجاب بان
 الدليلنا هو في اجماع المسلمين من غير تفيد ولا اشتراط فانهم طائفة
 وروى عن القاطع مطلقا من غير ان يرضى بعد التواتر وان سلم فلا يفرقنا
 اذ نحننا حجة الاجماع في الجرح وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع
 كاجماع الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى ان كان المنع والمناقشة
 في بعض هذه الازراء انهم يروونه يقتضون ان بعض الافاضل بعد ذكر حجة مستند
 بطهران

هذين الياطين مع ما ذكر في ذلك ولا ين دفع النقص بالفضل مفسد غيرهم
فأقول هذا الدليل والفرق عند التبع ولا يضاف لغيره كما قيل المطالبات
الضعيفة التي لا تكفي في المطالبات الضعيفة فكل من المطالبات التي تحتاج فيها إلى
القطع فإن العلماء الذين اتفاهم معلوم ويحكم بحكم حسن الظن ان لم يطل
قطعا على هذا المطالبات لثبوتهم كالشافعي والحنيفة والشافعي والشافعي
سنا ذل في استحقاقهم وإمام الحرمين والقاضي لاباقلون وغيرهم
مذكور في كتبهم منقول عنهم في الكتب المتداولة ولم ينعقد لأقوالهم في المطالبات
عليها بما لا يقبل الدفع فلا تكون نظيرة فضلا من ان تكون قطعية و
دعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم يقبل مع نقل هذه الأدلة
الضعيفة فبعد غاية البعد فالظاهر ان باعهم على الحكم المذكور الشبهة
المقبولة عنهم وهذه الشبهات التي تعرضهم في الراجحين المحركة كافتة
لحكم القطعي بذلك كالحكام واما قالوا ان الاشتباه لم يقع في الشرعيات
فضعيف كيف وقد وقع لاحكام هذه الاولية باعتراف المعتزليين
على ذلك ثم ولو كان للراي من العلماء الصواب والتابعين فالظاهر انه
لم يقبل عنهم تخطئة المخالف وقد عير على القاطع بل المصالح الاجماع و
القاطع والظني واما ما عير بها بعد عنهم حال تدوين الكتب و
تكميل الاجامات والاجتهادات نعم ادعى القائل في التواتر المعنوي في
قولهم على ذلك لا يجمع انهم على الخطاء لو ثبت كان عده ما يمكن التشبه
في هذا المقام لكن التواتر اس وجب ان لا ينفك بالثبت واما يقع لمن حصل

للانتم

ولا ينحصر حجة على الغير فامل انتمى واما التقليد فيهما استدلال بالاشارة
وهو قول تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
يلج غير سبيل المؤمنين فليعد ما اتى ونفسه وحهم ومساءة معونتهم
انما على اعداء اتباع غير سبيل المؤمنين بغيره الاشارة الرسول التي
هي كبر فحرم ادلا بغيره صراح الاحكام في الوعيد فنجبا شاعرا وآخرش
عليه بوجه كثيرة منها احتمال وجوب من التخصيص في سبيل واحدة يسلم
فمن ثمة الرسول اوفى مناهة تساوى كالتقاء بها وفيما به صا ولا
مقامين ومساءة للمؤمنين بوجه اتباع غير سبيل المؤمنين وقد
جوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهو ترك الاتباع وفيها
انه يدل على بغير المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك
بالدليل لا بالاجماع قال السيد المرتضى قدس سره انما يدل على
جوب اتباع من علم اجماعا من يكون باطنه غلامت طاهره واما يتحقق
ذلك في المعصوم وبالحمل هذه الآية ليست متصفا في المطلوب بل غاية
ما يمكن ان يدل في هذا الظاهر في جميع الاثبات اصل كل دليل ظني
مسا قط عند من لم يجرئه واما عند من جزمه فان ثبت القياس الذي
من الاصول عندهم بالظاهر كالحاجي سلك هنا في الاعتراض طريقا
اخر فزعم المعتزلي بقوله والنفسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع
لو كان لوجه العمل بالادلة المانعة من اتباع الظن فيكون اثبات الاجماع
بالمثبت حجة الا به فيصير دور الحق ولا يخفى ما فيه من وجوه قد روي

بعضها في سبب اجتماعه فذكر وفيها ما استدركه وهو قوله تعالى
 وكان لك حجتاكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال الشيخ انما
 وجهه ان حواشي الزيد وسبب الاستدلال في الوسط معنى الخبر ولا يخفى
 المتفقين على الخطاء او وجهه ان الزيد بالاشهاد في الآخرة كما قال المتفقين
 وهم في هذا ولم يخبروا فلم يثبت خبرهم وعدلهم في الدنيا بل لا يمكن
 الاستدلال على خبرهم وقبول شهادتهم فيما يقولون مع ان حكمهم ليس بشهادة
 بل هو قول اجتهاد وايضا في خبر وقوع الخطاء منهم احبا ناكرا من ذلك
 باني كونهم خير من غيرهم ولا يوجب علم قول شهادتهم كراهة الله
 في الحق انهم ومنها ما نقله الامام في الزيد وهو قوله تعالى
 كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
 وجه الاستدلال ان كلام الجليس يقتضي الاستتراق فدل على انهم امة
 بكل معروف ومنه ان كل منكر فلو اجمعا على خطأ كانوا امة من باب
 ناهين عن المأمر وهو ما يقتضيه قول الاية وقدره بان الظاهر
 بعض الامم يعمل على المعصوم واما المقدم المحلى بلهم التعريف كما يعرف
 والمنكر لا يدل على العموم وفيها ما استدركه العقل وهو قوله
 لا يجمع امة على الخطاء فمرر بجهن اهلها انتم وان معنى امة
 روايات كثيرة معناه امة لا يجمع امة على الضلالة لا تزال طائفة من امة
 على الحق حتى تقوم الساعة حتى يحق المسيح الدجال يد الله على الجماعة
 من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الخبر في ذلك وثانها انه ما نقله

فرس

في نسخة اخرى
 في نسخة اخرى

الاشهاد بالقبول فلو كان صحيح لكانت العادة باشتغال الاتفاق على قوله
 واستحق الحاجة الاولى واورد على الثاني ان قول الامام لا يخرج عن
 الاحاد وانكر الامام من جهة الله في العقد بب تواتر ولا يخفى ان ما قبل
 من ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين يمكن ان
 يكون مبتدئا على اعتقاد التواتر في هذا الخبر الدال على حجة لا تكون حجة
 في نفس من وثبات الدين كما توهم بعضهم واورد عليه انه سقطه
 فاحمل فان قلت كيف شاع الاستدلال بالنقلات على الاجماع او يخفى
 مع انه من المواضيع المطلوبة في اليقين وان المقتضى لا يجوز ان
 اتفق على عدم جواز افادتها اليقين اصل قلنا الفاضل يعلم افادتها
 منسندا بوجوه ضيقة معلوم بالطلون غاية توريدها ان افادتها اليقين
 موقوف على العلم بالوضع والارادة والا دل اما ثبت بقول الله تعالى
 وانقرت وامر بها ثبت برواية الاحاد كما لا يسمع في الخبر وسبب
 تقدير خبر الرواية بخبر الخطاء على العرب وفروعها ثبت بالافقية
 فليان والثاني يوقف على عدم النقل والاشتمال والمجاز والاضمار و
 التخصيص ونحوها واكمل لرواية الكلام لا يخرجها بانها قد تم بعد الامرين لا بد
 العلم بعدم المعارض العقل الذي وجب تقديمه على النقل لئلا يلزم العلم بما
 او يثبتها او يقدم الفرج على الاصل لكن عدم المعارض العقل غريب في الالفانية
 عدم الوجدان وهو لا يثبت القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالة الادلة
 انقلبت فيوقف على امور ظنية تكون الدلائل ايضا ظنية وهذا هو ما يتعين

في نسخة اخرى

ان يحرم مقصودهم والخراب من جميع ذلك فذلك كل على من حيث هو ممكن ان
يقيد اليقين بمساعدة انقسام القول الى الجاهل والمفاهيم كذا ولا تشك في هذا
بان استحال ان يفتقد الاثر في التمام ونحوها في زمن الرسول صلى الله عليه وآله
كان في معانيها التي مراد منها كان والتكليف فيرسله وكذا الحال في ميضه
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا في رفع الفاعل و
نصب المفعول وجعل المضاعف ليس يمكن ان يفقد مثل هذه العلوم الحاصلة
لنا بالتواتر ونحوه على يقين بالمراد واما المعارض العقل فيفقد فيمتنع ان
اذ اعلمنا ان القابل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين من ذلك كل
المقتضى عما يلهو في بين المطالب للقبلة او الشرح في ذلك فتوقف حقا
المواقف في عدم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض العقل في وقعت
فيه الوسواس فانا اذا علمنا صدوقه عن لا يجوز ان يكون بغير عقل وعلمنا ان
سائر الاحتمالات بالقرائن لا شك انه يحصل خبرنا بان موافق لنفس الامر
ومعلوم ان المواقف لنفس الامر لا يشك في خبره في حصول العلم منها بالقبلة
التي هي الياضي بالقبلة اليها كما التصديق في جميع الصانع وبعضها في العلم
والقدرة وانتفاء النقص في احوالها في المواقف عليها الاستدلال
بصدق القائل بها محل توهم دوو ولكن يمكن ان يدعى بان بعد مشاهدة
المعجزة او ثبوتها بتجديده انفسا على قطعا بعد ذلك ان سبوا كان
يدعيها او استدلالا شيئا يقضا ما فيها سائرنا معها بل هو توقف على ثبوت
منها حتى ان حاصل اليقين لم يعرف الصانع ومفاته كما وان كان ذلك كما

يكون مكافئة فاقول السيد الشريف في شرح المواظفة عن الفخر الرازي
من انهم لم يجدوا حجة من المفسرين بما في العقليات مطلقا وقال
بأنها وافادتها اليقين في المسائل التقليدية كاجماع وخبر الاحاد انها
هو بشره من جهة الاستدلال في الاستدلال في الخبر كما في ما يجمع ان قد خرج
باطلة وافادتها اليقين في الاربعين وما افاد في هذا الشرح فاصلا
به الرد على التفتا زاني القائل بحرم الافادة في شرح المقاصد فقال ان
القبلي يجوز ان يكون من المستبعدات فلا جعل هذا الاحتمال اما لم يحصل
الخبر بعلم المعارض العقل للدلائل القليلة في العقليات وان حصل الخبر
بشيء الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فاما
تجربها فتعد الخبر بعدم المعارض لانما كبر من مقدمات علم
بالبدية فتعد ما او علم بالبدية وتعد ما انفي مدعج بما في ادلة
صدق القائل يدفع الاحتمال المذكور ان من يتبع عليه الكتاب لا يمكن
ان يجربها لتسجيل وقعه ولا من احد المحالين وقوع التسجيل او كون
الصادق كاذبا فاقامل وما تجلته ظهر بما فصلنا ان غاية ما شك فيه
بعض كاذبا في هذا المقام هو افادتها اليقين في غير الشرعيات واما
كلا اجماع كما صرح به الفخر الرازي فهو امر ثابت بينهم حتى ان يفتقروا
يحول انكار الاستدلال والعجز عن ان يجهلوا على افادتها اليقين في العقليات
الفرقة لطور ان ملأ اكثر استدلالا لتمام في الشرعيات قدس وقراء
اجماع الطائفة الراعية وهم جميع من اهل ملته واحدة فتقول هذا الجمع ان

عليهم

يشتمل على قول معصوم على وجه الجمع اعلم وان اشتمل على غير وجه الجمع
والامامية فيكونوا الذين عليهم اما جدي واما جاد واما جاد الطائفة بهذا الاعتبار
قال السيد المرتضى قدس سره في الانقضاء واما جدي على وجه الامامية في جميع ما
ما افردت به ادواتك في غيرها من التفاهات على اجماعها على ان اجماعها
جزء قطعي ولا خلاف فيه للعلم فان اضافت الى ان خطاها بالانقضاء في غير
اخرى فويل لهم وتقر اليقين وفي فضيلة ولا خلاف في الاخرى وانما
اجماعهم كناية وانما قلنا ان اجماعهم محتمل لان اجماع الامامية قول الامام
الذي دللت العقول على ان كل زمان لا يتجاوز ولا يتجاوز ولا يتجاوز عليه
الخطا في قول ولا خلاف في هذا الوجه كان اجماعهم محتمل ووليد فاطمة
وقد بينا صحة هذه الطريقة في موضع من كتبنا انتهى فاذا قلت الاجماع
التي ينبغي ما علموا الامامية كتبهم بها صورة وان لم يكن ما يكون منعقد في زمان
في زمان ظهورهم عليهم السلام ولما بينا ما يكون منعقد في زمان
الغيب فلا ولي ما يتصور انقضاءه حيث يرى شخص المعصوم ويستمع كلامه
ولما التاثير وكيف يتصور مع غيبه وعدم علم احد بكائنه بل عدم جواز شأ
في زمان الغيب الا ان يرى حتى على سبيل النذر انه يطلع ما روى عنه
عليه السلام من التوجه للمشتمل على قوله في هذا وقت الغيبة التاثير لا يمكن
اخر المشاهدة قبل خروج الشيا في وهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع
على خبرهم بل على وقوع الاتفاق من مجموعهم مع انفسا جميع الاتفاق
قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم في اجماع ليس لان قوله عليه السلام يجب ان
يكون

يكون موافقا لاقوال المجعدين وهذا لا يستلزم دخول شخص في اجماعهم
بل ولا كونه في زمانهم فان انقضاء الاجماع في زمان الغيب غير معروف
على دخول شخص من قول امام العصر عليه السلام في اقول لهم بل ربما انعقد على طبق
قوله من الامامية فيتم على السلام فان قول كل منهم محتمل جريا وبقوله
وهذا الذي قلناه في جميع النسخ في اجماعهم الى ما قبله بالاعتناء في غير
لهم من قوله من غير بل اريد بكان محلا لوجود هذه الصورة بسمع انما الله
في هذا الباب وانما حصل الاطلاع شيئا على موافقة قوله عليه السلام في قوله
والا انما والمعلوم بالاتباع الدالة على اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا
طبق ما ثبت عندهم من قوله عليه السلام قال الشيخ الطوسي رحمه الله في العقد
قد لا يتبع لنا قول الامام في كثير من الاوقات فتحتاج الى اعتبار الاجماع
فعل باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما الاطلاع على اتفاق
وهل عند التحقيق لا تأخرهم وقد مررت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض
اتفاقهم من هذا الطريق على وجه لا نشك فيه فذكر في حقهم من هذا التحقيق
وجرد في ما تروى عنهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان اجماعهم قد يطلق
على اتفاق جميع على ان يقع بان احد المجعدين هو المعصوم ولكن لا يتبع شخصه
وهذا القسم من الاجماع مما لا يمكن تحقيقه لان الامام عليه السلام قد وقع
الغيب كان طاهر مشهورا عند الشيعة في كل عصر وفي كل زمان وبعد
الغيب يتبع حصول العلم بهذا الاتفاق وكذا ما قيل ان ضبط الاجماع
انما يتصور حين حضور الامام واما في غيبه فذكر يعلم وكذا ما ذكر بعض

سنة

الافاضل بعد ما من ذكره منه من ان الاطلاع على الاجماع المعبر عنها هو
 اشكاله وقوله واما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجة الاجماع ليست
 دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع هو اشكاله لا من حيث هو
 في زمن الغيبة فان الاطلاع على اقوال الشاهدين متعذر فحصل عجزنا
 غيبة لا يعرف احد شخصه ولا مكانه فكيف يعرف قوله ويكون داخل في
 جملة الاقوال وكذا ما ذكره ايضا بقوله واما ما ذكره بعض متأخري اصحابنا
 من انه يمكن الاطلاع على الاجماع زمان قريب من زمان الاقوال على التسليم
 كنهان مقدري صاحبنا في مسائل الجاهل انهم انما هو خصوص قول الامام عليهم السلام
 فلا فائدة للاجماع ولا اثر له لان المطلوب بالاجماع هذا يحصل الاطلاع به
 على قوله عليه السلام فاذا حصل فلا فائدة في قول الآخرين ولا في قوله وان لم
 يعلم خصوص قوله عليه السلام فعاد الصعوبة المذكورة اذ لا يخرج من العلم بعدم
 خروج احد من المجتهدين المعجزة في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام
 ولا يمكن العلم بقول المجتهدين المعلوم في السنة لا في وقت قريب الزمان
 في ذلك الا ان يقال يمكن علم المنقذين بان يكون الامام جماعة محددين كاهل
 بلدا واهل بيت فلا يعلموا خصوص قول الامام عليه السلام لكن علموا ان
 كل هذا الجواز منفقون على قول يحصل علوم بالاجماع المصطلح عند الامامية
 ولا حاجة الى تتبع خبر هذه الجماعة وحديثنا يظهر الفرق بين حال المنقذين
 من اصحابنا ومن غيرهم اذ لا يمكن ذلك باللبس في المتأخرين وكذا
 ما ذكره بقوله ان دعوى الاجماع في كلام المتأخرين من غير نقل عن المتقدمين

شده

فان لم

المستحسن

لا يستقيم الا على ما قيل في معنى الاجماع متما ذكره الشهيد رحمه الله في الاصل
 من تبيينهم المشهور من اجابا ما اوردتم النظر بالتحالف وامثاله وكثرة الاجماع
 في كلام المتقدمين انما يشترط ان يرادهم بالاجماع احدا ذكر في الشارح ويلاحظ اذ
 ما ذكرناه في بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك في مذكور وقوله ولا يجوز
 في حجة امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكاله وغاية ما ذكرناه
 حجة ان عدالتهم يمنع الاتهام على الاقناء فيخرج ليل ولا يلزم من عدم النظر في
 عدم الدلائل وقينا انما لا يخفى انتهى اليه من ضعف ما جزم به بعضهم من ان قول
 الغيبة اذا انفقوا على امر وكانوا مختارين بحجة الامام ان يظهر لهم ولو
 يجوز لا يعرفونه ويبحث معهم حتى يرفعهم الى الحق انتهى في ذلك لانهم يجوز
 الاقناع فيهم امر غير ثابت اصله حتى يحتاج الى هذا التكلف البعيد الذي
 طوي فيه لاجل خبر الفضلاء بقوله ويطلق هذا مما لا يحتاج الى البيان
 بعد ما لا خطر في نقل اكثر الامام والافاضل هذا هو اصول المناجاة المهمة
 للاجماع وله مسائل اخرى تختلف فيما هي غير متفرعة في اقلها في النبي عليه
 ما هو لهم منها كقول المصنف في تلك الجملة او لا مقدس هي ان الامامية
 بعد تعريفهم الاجماع ما عرفت وسببا في ذلك ان حجة على وجه
 بوجه يخصها به فيما يكون الجمع عليه كما قطعنا ما وبعض الاتفاق
 الذي لا شك في تعريفها مع كونهم معولا على ما بين بعض قدمائهم
 فاما نحن فنقوم بالاجماع ايضا توعدا من هذا القبيل بسمية المشهور
 وما يشبهها اجماعا كجاءوا فيها لما لم يكن تلك الاجماعا من جوبالفة

فمنه

أنه لا يستعمل في الإجماع الحقيقي وهو ما يكون مرجحاً للعلم اليقيني استلزاماً إلى
في قطب الحجارة فاستعملوا في معنى ملحق بالأصل الشامل للقطب المستعمل في التقديرات
فيهم ولا يخلو من مسئلة موضوعها الإجماع ونحوها الحجارة أو سلبية بغيرها
معينها في مادي النظر بقدر احتمالاتها أن يكون المراد من كل ما فيها معناه
الحقيقي ومعناه الجازمي أو الموضوع الحقيقي في المحمول الجازمي أو العكس للعلم
وعدم التبرج بقا صدم عند استعمال هذه القطبين أو زاد ما بهما يشبه الآخر
على غير المحصلين يمكن أن يتقوا في اللزائمات القطبية فإرى أن أشهر المقصود
في مواقع الاستشهاد في صحيح المرام ويتبعها على تزلزلات أقسام فقول من السائل المتجدد
فيها على المشهور أن الإجماع المقول بغير الواحد هو مجتهد لا قالوا أنكر حقيقة التقدير
وبعض الخلف والاراد بالإجماع هنا الإجماع القطبي بالجزء الدليل للمعول في الضميمة
والمعقولة مجتهد هذا المعنى أنه لم يكن قطعية أو مرجحة للعلم فلا يشترط
بينما ثابتاً البينة في غير العمل بسنده والمكثرون تشبهوا بآثارها أصل الظاهر
واجباً إذا العكس أثبت السنته وهي أعظم لأصولها بالظاهر في المناقش وإثبات
الإجماع به ولا يخفى أن الظاهر من دليل التكرين أنهم غوا عن القطب في الأصل كطهر
المشهور لشيوع استعمال هذا السباق في أمثال كان شروت مجتهد الإجماع
القطبي بالجزء الواحد فلما هن الملة هناك في قطعية فيجوز أن لا يقابل الجواب في
ويكون التناقض على تقدير كونه معنوياً يمكن الجواب بأشياء ردهم بالكتابة الكتاب
القطبي فلهذا نزاع وإن اردتم القطب فأكثره مكابرة فإرى الظاهر أن البينة
والامارة من حيث هي عند النظر البينة بل بالافتاء وقد عورض بقوله نحن نحكم

بالعلم

بأنظاره فلهذا هو وفاقاً ذلك الظن بجريان يكون محكوماً به قال
العضد في شرح المختصر وقد ينبغ إذا ذلك الظن بعد اطلاعه على
إجماعهم دون غيره وحكم الشيخ التمهاني من محمد الله في حاشي الزيادة
بفساد هذا الكلام باعتبار أن اطلاع الواحد على هذا الكلام المستبعد
حجته احتمالات استدلاليها المتكرونة يحصل الإجماع والعلم
كما أقر من اطلاع الجميع الكثير والخم القليل قال بعض الفضلاء القائل
بجبر الخبر الواحد والحق في توقف الإجماع المقول بغير الواحد لما عرفت
من بعد اطلاع عليه واختلاف الاستدلالات في الإجماع فإن الظاهر
من حال التقديرات كالمسند المتقضى والشيخ وغيره اطلاع الإجماع على ما
المصطلح عند العامة من اتفاق الفقهاء قبل المتبدع ولو في زمان البينة
على ما وسجلت وكيف الوثوق بالإجماعات الواقعة في كلامهم وفيه
ما لا يخفى فإن الكلام في هذا المقام ينشأ على فرض دعوى اطلاع من واحد
على إجماع قطعه ونقله السناد ذلك فلا أقل مشتمل هذا القول على نقل
فوق مستند لهذا الإجماع أو مستند له فمن لم يتوقف في خبر الواحد
ككيف يتوقف في مجتهد كان هذه المضائق من المجتهد العقل بغير الواحد
كالسيد المرتضى وإن زعمه ومن تبعها كان لها وجه ولكن لم نقل عنهم
بل ملأوا احتجاجات السيد قدس سره على الأحكام المختلف فيها على نقل
إجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلاً عن غير من
الأدلة كجاء رأيهم فلهذا ما سبق أن الإجماع الحقيقي هو ما يقيد القطع

وحضره عند الامانة وخصوصا عند السيد ومن تصديق ان قطيعة عندهم
 باعتبار القطع يقول قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من
 هذه الطائفة فارتفع الاستنباه وازم الوقت فذكر وقال الشيخ العبد
 رحمه الله في حاشية الزبدة عند نقل قول الغزالي وبعض محققين فيقولون ان
 دون الاحاد ان المحققين على ان كل واحد منهما يجوز ان كان المتواتر ارفع من كل واحد
 قطع ولما مع القول هذا المقام بحيث وهو انهم مطبقون على ان لا يثبت التواتر
 الا ما كان محسوسا ولا يجمع على ما لا يثبت في الدنيا من جهة الحكم واذا ما تم
 آخرهم به وهذا الاذعان غير محسوس واذا المحسوس من كل واحد منهم
 انا نؤمن بهذا الكلام وتواتر هذا القول عن كل منهم لا ينفك القطع بانه مؤيد
 في الواقع لا احتمال القبة او الكذب من بعضهم نعم في هذا الظن ان لا امانة
 عدمه واسم النافي لمصادقة الغدالة فقد فهم ما تلونا عليه ان تقسيم
 الاصوليين للاجماع لا يقطع ثابت التواتر في كل ثابت بغيره بعد من السداد
 وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع متواتر
 على حد ذاته قاصر انتهى ولا يخفى ما فيه فان هذا التعريف للاجماع انما
 هو موضوع على هذا في الشك في حصول العلم به وينبغي ان يعرف ما لبعض
 ما هو هو وقد مر مع ما اجاب عنه والحاصل ان الاجماع صانعة حقيقة من
 نطاق قولهم لا انهم كانوا في كل موضع في قوله محمد وسواه يورد
 ما من العلم القطع ببعض الاجماع من بعض الطوائف حاصل لما للفقهاء
 كاجماع الامامية على جهة المتعبد ولا سبيل اليك التواتر وهو ظاهر

وغيره

خبر

فليست لهم ذلك ان يكون الاجماع المقول انما بالتواتر ان محسوسا
 وبينه على علم من العلم القطعي ببعض الاجماع من بعض الطوائف حاصل انما
 بالتدريج كاجماع الامامية فاندفع البحث وهذا اجماع اهل المدينة الطبية
 من الصحابة والتابعين وهو حجة اجماع كاذبة عاجية في الخبر الحاشية في
 كونه وليد طينا فتر ما التزم من مذهب مالك المحول على القول بما على
 المشهور وقد عمل بعضهم مذهب علي بن ابي طالب واتباعهم على حجة اجماعهم
 على المتفكرات المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة في التذليل اجماع اهل
 المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وكان المعصوم ان لم يكن منهم لم يعتد
 بقولهم والا فلا يحسن لك بقوله من الدلالة لشيء خبرها كما في الكليات
 الحد يدل على الطول وليس كذلك وفيه دلالة ثبات الاحتمال كون ذلك
 في زمانه وعدم غور بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض المؤمنين وكذا
 عدم اشتغالهم على معصوم انما يفي بحجة القطعية لا الظنية البنية على
 كونهم ائمة من غيرهم بوجه الادلة من قوله الرسول وفعله كاهل المطر
 بنا وما قرره البعضى قائل في لا يخفى ان هذا الوجه يوجب حجة اجماع
 اهل البيت عليهم السلام ايضا على فرض عدم معصيتهم كما هو من العامة فيهم
 في هذا المقام المجعول اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجة العبد ايضا كما ينبغي
 على التعبد فان قيل يمكن ان يكون مقولهم في هذا المقام الرد على ما
 جعله العامة مسئلة ههنا وهو حجة القطعية والظاهر انما يفتش الابان بحجة الزينة
 مثلهما ذكره في بيان حجة اجماع اهل المدينة والظاهر انهم لم يتكروا

في قولهم سر عليه آله
وحجة

ان اجماعهم على حكم وجوب الطهارة يستلزم على المتطهين الطهارة الخاصة
 عقد واحدة المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا عليها بما راجع عليهم
 المكس وانهم هم الذين يصدقون ان ايات حجة القطعية لان قوله كل من
 حجة قطعية عندهم بالادلة الشرعية على عقولهم المستقيمة في كتبهم الكونية فلا
 يحتاجون الى ايات حجة اجماعهم ههنا على هذه وهذا هو وجه تطويلهم
 في هذه المسئلة فيقولون وايضا المتعلقين الواردة في نظريهم على طبق الاثر
 يزيد ذلك من قوة هذا المقام من جهة دعوى العترة وكذا اوضح في حاله
 نتيجة الدلالة في موضعهم وهم عليهم السلام اعرف بالاحكام وادعوا بالخيار من
 سواء واستحقاقه اشرهم والاخذ به هذا هو قال الشيخ الهادي رحمه الله
 في حاشي التلويح في هذه المسئلة مع المتعلقين انها هي سبيل المناقشة
 في ان اقول اهل البيت عليهم السلام من الاجتهاد والاخذ بها انهم معصومون
 عن الخطا فلا يقولون من اجتهادهم في هذه المسئلة انها لا تكون ههنا حجة
 الظنية ولا وجهه الا ما يلزم للعامة في هذه المسئلة فلو كان مرادها
 في هذا المقام في حجة القطعية لا الظنية ايضا كما قدم الموجه كان النزاع في
 قنيتهم تقصيرا ونفوا حجة قطعية ولم يلتفتوا الى ان ما قالوا به باه حجة
 اجماع اهل المدينة ومكة ثبتت حجة اجماعهم انهم بهذا المعنى فيها مطلقا كما
 ومنها تدور المخالف للاجماع مع كونه المجعول هل يقدم في الحجة ام لا بل لا
 عدم التقدم في الجوز مع كونه دليلا ظاهريا وان نفى كونه قطعي كما في المسئلة
 السابقة مستند بالادلة الشرعية وجوز مراجع اوقاطع والحق ان لا يجب فيه

نشرى

بغير

بالنظر الى من لم يشترط القطع في العارضة وانما راجع كذا علمنا وانما
 من المزمع القطع منهم كما السيد المدققي قدس سره بحث مسئلة
 اجماع الطائفة مع وجود مخالفتهم اعتدوا عن تقديم اجماعهم عليه
 وشكوا في ذلك لانه لا يمكن من مساير الانصار بالبين الى مخالفة
 الى علي بن الحسين بن علي ما ذكرنا ما روي في باب جملون الحديث من ان
 عن عمر بن الخطاب عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل بعد ذكره من ان
 بين الزبير بن العكر من اصحابنا بين رجلين تناقشا في دين ابي ريث من قوله
 عليه السلام في الخبر كان ما رويهم عن ابي ذلك الذي كان يجمع عليه من
 في قوله من كانا ويريك الشاة الله ليس بشيء من هذا مما يلك فان الخلق
 لا يرب فيه ومما يرب مستند الاجماع ام لا فالله اعلم بالصواب لا بد منه
 لا سيما انه يتحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل وهم كونه معه عامين
 عن القائل مدد نوع بان الفائدة سقوط الخيف وحرف المخالفة واقتران وجوب
 هذا النوع ان يكون من غير دليل البند وحرف معلوم قطعا او مرجح
 على هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستند قاسما ام لا وعلى حوا
 هل هو واقع ام لا قطع المجازي الاول في الاول في الاول في الاول في الاول
 من هذا العنصر في قوله كما ما تاتي كل اجمع على قياسها على امامته في
 القائل قبل ذلك الامر فينا اقله نرضاك لا من ديننا ولا نرضيهم نعم
 نحن يربها على المجازي ورافة فهو الشيخ اذا وقع فيه فارة قاسما
 على التمكن واما انما قوله وكل شارب الخمر قد اشد على علمه

بغير
 بالنظر الى من لم يشترط القطع في العارضة وانما راجع كذا علمنا وانما
 من المزمع القطع منهم كما السيد المدققي قدس سره بحث مسئلة
 اجماع الطائفة مع وجود مخالفتهم اعتدوا عن تقديم اجماعهم عليه
 وشكوا في ذلك لانه لا يمكن من مساير الانصار بالبين الى مخالفة
 الى علي بن الحسين بن علي ما ذكرنا ما روي في باب جملون الحديث من ان
 عن عمر بن الخطاب عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل بعد ذكره من ان
 بين الزبير بن العكر من اصحابنا بين رجلين تناقشا في دين ابي ريث من قوله
 عليه السلام في الخبر كان ما رويهم عن ابي ذلك الذي كان يجمع عليه من
 في قوله من كانا ويريك الشاة الله ليس بشيء من هذا مما يلك فان الخلق
 لا يرب فيه ومما يرب مستند الاجماع ام لا فالله اعلم بالصواب لا بد منه
 لا سيما انه يتحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل وهم كونه معه عامين
 عن القائل مدد نوع بان الفائدة سقوط الخيف وحرف المخالفة واقتران وجوب
 هذا النوع ان يكون من غير دليل البند وحرف معلوم قطعا او مرجح
 على هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستند قاسما ام لا وعلى حوا
 هل هو واقع ام لا قطع المجازي الاول في الاول في الاول في الاول في الاول

في المراجع الى الامور

بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذه واذا هذى اخرى
 كما روي عليه حد القوي انتهى ولا يخفى ان ما يشي من الاستدلال بالقياس
 منجوع بل الظاهر في الشك لا يخرج ويجوز انما استغنى عن نقله
 به واستعمال القياس في الاخير من على علم اقراء او محمول على نوع
 مما شاع معهم او نحوه كيف وقد ذكرنا الحقيقة في القدر ودمع ان ما خفف
 عنهم فليقل في المحل لا يثبت كيف وقد ذكرنا الحقيقة في القدر ودمع ان ما خفف
 من غير القياسين وان دعوى اجماع الاستدلال الاول قد خرجت بظهور
 تخلف الا عظم من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن تيمية انه لم يثبت
 ابا بكر بن ابي طالب رسول الله ثمانية عشر رجلا وكانوا اربعة على ابن
 طالب على علم واودد ووسيلان ومقداد وعمار وطلحة بن سعيد بن العباس
 وبنو الاسيلة وبنو بن كعب بن حريقه والشهادتين وابو الهيثم النعمان و
 سهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله
 الانصاري وحذيفة بن اليمان وسعد بن عباد وقيس بن سعد
 عبد الله بن العباس مع ان بناء اجماع المدعى على القياس موقوف ولا
 يعدم تحقق هذا الفرع من اكدان الامم بالمعنى في عندهم فانه سببا لاصل
 منفي بما هو المروي المشهور من ان علي بن ابي طالب عليه السلام
 استشعر مرضه بارادة ان يكون الامامة في القلوة قام مع كل ضعيف
 وقصد المحارب متوكيا على علم والفضل بن العباس فجاهدته و
 تقدم القوم فاضل بهم وروى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه انه

غيره

امر ابا بكر لئلا يظن ان القياس في مرضه كان فضيلتهم قال عروة فوجدته رسول الله
 صلى الله عليه وآله في نفسه خفة فخرج الى المحارب كان ابو بكر فضيلته صلى الله
 صلى الله عليه وآله والناس يصلون بصلوة ابي بكر انتهى وثابتا بما اورد عليه
 الاستاذ اذ اورد في حواشي العدد عند تقرير الدليل على امامته على اولاده الا
 عشر عليهم السلام باطلا لغيره من الخصوم من من الاستحالات المتكينة فيما يتعلق
 به الامامة من الاجماع والبيعة والقياس من انه ان اريد بالقياس مساواة
 نوع الاصل في علتها كما عرفت هذا القائل به ان يكون ابو بكر اماما من حين
 موت النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله قبل ان يرضى له ما فرض في القياس مع
 مانع جليل وهو وجود النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله ولم يذهب اليه احد من الصحابة
 وان اريد بسا حال القائل في الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفت غيره
 ان من شبهه له وروى لا ينفصل انضمام الاجماع سواء كان جازما في عقولنا وكان
 خارجا عنه انتهى وجوز ان يشبهه الذي مر هذا ان الاستدلال المذكور كونه
 هو فيلزم الحكم بغير المساواة المذكورة اي مساواة هذا الفرع الذي هو كونه
 الامم بغير ان يكون علتها وعليه الحكاية التي مسئلت منه لما نبه الله
 في الاستدلال لانما تا بقره قديم ومنها ان اكثار الاجماع القطع في عين
 الفرع وروايات الدلائل هو كونه امام لا المشهور من المصنفين انه ليس كغير
 واماني الفرع وروايات الدلائل هو كونه كفا بالانفاق ولا يخفى ان فرض قطع
 الاجماع يستلزم القطع بالجمع عليه فيلحق بالفرع وروايات الدلائل وانعرف
 في مشكل فاعلم ان هذه اكام الحكم واماني اكامه اويل او دليل عليه

منازل

محرم الحرام

بسم الله الرحمن الرحيم

Adelphi

4

10

و قد سئل عن الامة
فانها سئل عن الامة

فقط

بهم فقد علموا انهم خولوا لقوله عليه السلام ولا يجوز للاختلاف اصل ولا الاستدلال
 الذي قد مر من لا يجوز احاد قول ثالث العلم بان احاد القولين قول ثالث
 ان الامام المعصوم قالوا بحدوثها فانما انقسام الامم باسمها الى قولين بطل
 الثاني بالحدوث كذا لا يخفى ان مثل ذلك يخرج صورة اختلاف
 الامم في مسئلة معينة بل ان يقال ان كل من قال بجواز الجمع في مسئلة
 قال بحل المسئلة المتقدمة المتكافئة فان القول بثبوت احدهما ونفي الآخر خلاف ما اجمع
 عليه الامم الا داخل فيهم المعصوم وهو القدر المشترك بين القولين بهما جميعا و
 نفيهما جميعا وكذا ما يستدل السيد المرتضى به من عدم صحة الانقسام على قوله
 فيه قد ثبت تحريم شرب الخمر بجمادى الاولى في هذا الكتاب وكل من حرمه
 اوجب فيه حد الحج والفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامم وقال العلامة
 في التذنب وهل يجوز خطا بعض الامم في مسئلة واحدة والآخر في اخرى ام
 عندنا فله واما عند الجمهور فلا كذا منع كقول بعضهم القائل لا يثبت في
 يثبت وقول آخرين بالعكس لا يستلزم خطا كل امم وبعضهم حرم
 المتع الممنوع خطا كل امم والمحقق ههنا في كل مسئلة بعض الامم انتهى
 ويظهر من كلام الفقهاء انهم ايضا انه ما اولى ذلك والله اعلم
 قال في المحصول هل يجوز انقسام الامم الى قسمين يخطئ احدهما في
 في مسئلة والنقسم الاخر الاكثر على غير جائز لان خطا امم في مسئلة
 لا يخرجهم من كونهم اتقوا على الخطا وهو متفق عندهم فالاشبه ان
 رجما لله في حواشي الزبد بعد نقل هذا الكلام منسوخا لا يخفى انه لا يخلو

لان التفرقة لا يثبت في حق
 من التفرقة

والله اعلم

في مسئلة اخرى

في مسئلة اخرى

جاء في اشعارهم انما معدية يكون كل قسم خلفا في مسئلة واحدة
 في الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خطا العشرة من مذهب كل
 الحاشية وهذا هو الذي تدعيه الامامية فالخالفون قد وافقهم
 على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك بما عرفت ان
 ما ادعى البعض في شرح المختصر من الاتفاق على عدم اشاع
 الفرق في مثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل مسلم ينجي
 ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرين يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال
 يقتل لا يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لربك مستغنا بالاتفاق لانها سلكنا
 خالف في احدية ما يعضا وفي الاخرى بعضا واما المنوع من مخالفة
 الكل فيما اتفقوا عليه انتهى ناس من الغفلة او ملة السمع او نحوها
 ولقد تابعه القضاة في الاضاحي تلك الدعوى فقال في شرح الشرح
 واما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة لاني مسئلتين فتأمل
 وايضا لا يخفى ان اصل المسئلة لا يختص بصورة اجتماع الامم على
 قولين بل هو على سبيل التمثيل فيخرج في صورة اجتماعهم على ثلثة اقوال
 فلا يجوز احداث رابع او على اربعة فلا يجوز احداث خامس هكذا
 وايضا لا يختص بصورة اتفاق الامم بل يخرج في سائر الاتفاقات
 العلوية المجردة كاتفاق الامامية رضوان الله عليهم على قولين على
 اول فلا يجوز التجاوز وكاتفاق جميع العقلاء في احكامهم العقلية كذلك
 في علم حقيقة القدر المشترك قطعاً ثم اعلم اننا افترضنا احد الحاشيتين

او الخواص انهم كانوا او رجوعوا من قولهم وانفقوا على ما قاله الاثر
 وبالجملة اذا اتفق الجميع في الفصل الثاني على احد قول الفصل الاول مثلاً
 يحصل العمل عند الخطأ الاولين واصابة الباقيين المهور قول
 المعصوم في الباقيين ويمثل ذلك بعد استماع القائل ان يرجع
 كل من الطائفتين عن قوله ويقول بما قال به الا لاستماع الرجوع
 عن المعصوم قال الشيخ بهلاني رحمه الله في حاشي الزبدة ان
 لاستماع القائل دليلين اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم
 في احد الطرفين يجعل معه القائل وثانيهما العامة هو ان في
 الاجتماع على الخطأ لا يجمع القائل اذ هو موجب للاجتماع عليه لان
 اللام في الخطأ جنسية واتحاد على الخطأ غير لازم فلو انحصر اهل الحل
 والعقد في ثلاثة مثلاً وكان كل واحد منهم يعتقد في مسئلة من
 المسائل ما هو خطأ في نفس الامر صدقت انهم مجتمعون على جنس الخطأ
 وان اختلفت محالها كما هو مذكور في المحصول وغيره من كتب الاصول
 ويستدل بحول لا يخفى على من له ادق مسكة ان الذين جحد كلامهم
 بانهم عدم يجوز خلوا المعصوم شخص مصلب في جميع معتقدا انه
 غير مخطئ في شئ منها وهذا هو الذي اجمع اصحابنا الامامية على وجوده
 في جميع الاعصار غير انهم اثبتوا له مع هذه الصفة التي هي عندتهم
 في حجة الاجماع صفات اخرى ادتم الى اثباتها الدلائل المستوية
 في اصولهم والحاصل ان المخالفين لتأني هذا المسألة قد وافقوا

وم

نحو

من حيث لا يشعرون ثم انه رحمه الله تعالى بان ما رآه المخالفون
 في اصولهم كالتفريق وغيره من قوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة
 من امتي على الحق حتى تقوم الساعة اعطى ان انفيه صلى الله عليه وآله
 المطاعين الامة انما هو بسبب دخول الزفة المحقة فيهم فقالوا انما
 كما شئت من قولهم ومجيبه ان ذلك وهذا كما يقول اصحابنا من ان
 حجة الاجماع انما هو لدخول المعصوم فتشيع المخالفين علينا الله يلزمنا
 ان لا يكون نفس الاجماع عندنا حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم
 وادع عليهم وهم فافلون انتهى بقى هيئنا شئ بهوان المراد بالامة
 في قوله عليه السلام لا يجتمع امتي الا لا يجوز ان يكون جميع الامة ائمة
 خروج من لا يوجد بعد والا لا تقتض فائدة الاجماع ولخرج الكفار
 والعوام من المؤمنين بالاتفاق ولخرج المجتهد في من فيما اجمعوا
 عليهم غير ذلك الا فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس
 على ما طرح به العلامة في التهذيب فيكون المراد بالامة بعضاً مخصوصاً
 من الامة له امتياز ظاهر من غيره في معرفة الصواب والخطأ
 الاحكام وهما على شخص كالمعصوم على قياس ما مر فله عند حجة الله
 في رد الاستدلال بالايه بعين الصواب لان ادعاء ان ليس الله لفظ
 الامة لوقوع الخلاف على الواحد ولكن يتأني فيه الاجتماع وجمعت على
 المعصومين حتى يتناسب الاجتماع من هذه الجهة لكان لا يتناسب من
 جهة ان الخطأ من كل واحد اعمتد بلا دخل لاجتماعهم في الشئ

جمع

فلا ينعقد بعد الله وبينه وبين غيره بعض الامثلة التي لا يتحقق فيها الظاهران المراد
بالامثلة صلاطائفه وخرق خاصته منها سائر الهمم في كثير من الاشياء
التي يورد كقول صلى الله عليه واله لا راي طائفة انه قوله مستغرق انتهى
لشوا وسبعين فرقة كما يحكي القائل الا واسد قال العلامة في بعض مقابله
قد احتشاق هذا الحديث مع الاستاذ صغير الدين محمد الطوسي في
تعيين المراد من الفرقه النامية فاستقر الرأى على انه ينبغي ان يكون
تلك الفرقه مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعه
الاسامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينه بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متفادون في اكثر الاصول انتهى قال
الدواعي في شرح العقائد بل الا على ذلك هم الاشاعره فانهم
مخالفة لكثير اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كسنة الكتب
ورويته على ما كونه غيرهم وتزويد عن المكلف والجملة بل جواز
روية كل موجود من الاثر في غير جواز رويته الاصوات والظواهر
والرابع وجوز رويته على المصنف بقية اندلس انتهى ولا يخفى ان
سياق هذا الكلام يشهد بما سبق التعريض والتحذير فلا يقع عليه
من مذاهب ما فصلنا ان ما قيل في مقام المدح هناك ان الحق
واخفى امه محمد صلى الله عليه واله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم
وايضاً الخطر الاولياء الغائبون عن الخلق لا يعلم اتقادهم ولو تضمن
بالخلق الظاهر للزم على الاسامية عدم تحقق الاجماع حال عينية الاسام

مؤيد

مدفوع ولهذا ايضا ان العدة في الاجماع والمقول عليه منه اتفاق الطائفة
العدة الاسامية ولو على شيء مخالف لجمع الاسم الباقية فياجماعهم
ثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي ولا يتحقق فيه تفرعهم بذلك عن
غيرهم كاجماعهم على عدم كون الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
واله الا من اخبر بشراؤه اقل وعلى ثبوت القضية في الاسام المستطرد
فترجمان الاصول التي تفرع وابها من سائر الاسم وكاجماعهم على وجوب
نسل البول والمخى وجوب المسح طائفة باليلة في الوضوء وتعيين المسح
على الرجلين فيه واشتراط من السائل الرعية التي اختصوا بالقول
بجهادون غيرهم من الفرق وقد ذكر السيد المرتضى قدس سره في
الانصار اكثر من ثمانمائة مسألة فقهية من هذا القبيل واستدل على
كلها باجماعهم وايد اكثرها بالكتاب والسنة المعروفة بين مخالفيهم
فان قلت هل يجوز اثبات امام بعد منى امام مثل هذا الاجماع منهم
قلنا نعم وان كان يخرج فيه قهراً ودر من جهة ان تحبب انما هي
بدخول الاسام فيهم والمفروض ان امامته غير ثابتة بعد الرجوع الى
صحة اجماعهم حينئذ لا يحول قول الماضي الناس عليه من الاشغاف
او الهم فلا يتوقف صحته على ثبوت امام الحضر في قوله حتى يلزم الدور
وقد تحققه قال العلامة في التهذيب كل ما يتوقف صحة الاجماع
عليه لا يجوز التمسك فيه به والاذا روي ما لا يتوقف جازم اثبات
صدور الاجماع به لا يمكن الاستدلال على وجود الصانع بحدوث

المعنى ان كان غير فليطهها واسأل الله ان يباركها كثيرا فليباركها
 على الاجال بانقله او يما في هذا وبسبب المعاصي ما روى عن الصدوق ع
 الله وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله من روى
 محضاً او حصنة احبط الله عمله ومن قوله من روى بائناً الى سلطان
 ولم يبدله منه سوء ولا مكره احبط الله عز وجل عمله ومن قوله واستد
 غضب الله عز وجل على امرأة ذات بعل ملئت عينها من غير زوجها
 او غيره من محرماتها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته
 ومن قوله من اصطحب الى اجنحة معرق فاقرب به عليه حبط عمله وصاحب
 سعيه ومن اخبر جعفر عليه السلام من قوله من شرب الخمر فسكر منها لم
 يقبل الله صلواته اربعين يوماً عن الصادق عليه السلام لا يقبل
 صلوة مادم في عرقه شهابي وما يدل على التكثير كذلك بسبب
 الطامات وما يحرمها ما روى عن موسى بن جعفر عليها السلام
 من تواضع للغريب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في
 نهارة ومن تواضع للصلوة الصبح كان وضوءه كفارة لما مضى من ذنوبه
 في ليلته ما خلا الكبار وما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله
 من قوله لتسأموا كراهة الا الله فانها تهدم الذنوب ومن قوله
 صلى الله عليه وآله من شئ الى سجد من سجد الله عز وجل فله
 بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حبات ومائة من شمس
 ومن قوله صلى الله عليه وآله ان الحاج اذا اختلف جهازه ليرجع

شيئا لم يضعه الا كتب الله فيه عشر حبات ومائة من شمس
 له عشر درجات ومن قوله صلى الله عليه وآله في فضل صوم شعبان ومن صام
 يومين منه حط عنه الثيات الموبة وفي فضل شهر رمضان ومن فطره
 مائة صاعاً كان له عند الله عز وجل بذلك عشرون درجة وبغفره لذنوبه
 فيما مضى وما روى عن ابي جعفر عليه السلام ما من مسلم الى انهاء المسلم
 فضله وشبكت اصابعه في اصابعه الا تباركت عنهما ذنوبهما تار
 الوراق في اليوم الثاني وما روى عن ابي عبد الله عليه السلام
 انما من سجد لله سجدة وكتب الله له بها حسنة
 ومائة من شمس ومن رفع له عشر حبات في الجنان ومائة من شمس
 من حتى اربع ركعات اقرأ في كل ركعة قل هو الله احد فسيح من فطر
 ولين بينه وبين الله عز وجل فكتب الاغفر الله له وعن موسى بن
 جعفر عليه السلام من زار قبر الحسين بن علي عليه السلام عامراً بمحبة غفر
 الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وعن ابي عبد الله عليه السلام من
 اذا اذن في ليلة القدر في فريضة من فريضة الله نادى مناد يا عبد
 الله قد غفر لك ما مضى فاستجب العجل ومن ابي جعفر عليه السلام من
 قرأها عشر مرات بحمد الله عنه الف ذنب من ذنوبه ومن احدها
 عليها السلام اذا صليت الصلوة بجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد
 الاويساء المؤمنين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك
 والسلام عليهم وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته

انما قاله

كتب الله لك بهامة الحسنه وفضل لك بهاماته الضاحيه ورفع
لك بهامة العبد ورجع عن النبي عبد الله عليه السلام قال لا يتم
وعشرين مرة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات
كتب الله لك بعد كل مؤمن ومؤمنة صفحة كل مؤمن ومؤمنة حتى الخيام
التيمة حسنة وعلمته سنة ورفع له درجة وعنه عليه السلام ان جنتنا
اهل البيت لحط الذنوب عن العباد كما يحط الرج الشذية الورق من
الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان العلم اذا قال العبد بسم الله
بسم الله الرحمن الرحيم قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اكبرا
براه للصبي من ناس فهم لاساؤه والصلو لايديه وعنه صلى الله عليه وآله
اذا مضى المسلم كتب الله له كاحس ما كان يعمل في حياته وسأفكت قلوب
كانت قد رقت الشجر عن النبي عبد الله عليه السلام صاع ليله حط كل
خطية الا الكبر والارمن عن امير المؤمنين عليه السلام المضي بعيد الصبي
قال كرامة لوالديه والمراهم هذا الطويل وذكر هذه الايات العظام
مهم تدبر محل النزاع في هذا المقام فان المشهور بين المسلمين ان
الوهيدية من العقلة وغيرهم يقولون بالاصطاط والتكفير دون من
سواهم من الاشعة وغيرهم وهذا الملاقاة غير مقبول فان اصل
الاصطاط والتكفيرهما لا يمكن انكاره الا عند المسلمين كما علموا انهم لا يملك
فلا بد ان يحرم مقصود كل طائفة ليتحقق الحق ويعلل بالباطل فيقول
الاجلاني بين من يعتد به اهل الاسلام في ذلك من سلفي

فهرست نسخاتی که در این کتابخانه موجود است

الخط من ياتيه في حقه
 التبرع والاداء التبرع
 في القربى والاداء التبرع
 الاصل في التبرع التبرع
 اصل التبرع التبرع
 التبرع التبرع
 التبرع التبرع
 التبرع التبرع

الجنة خالدا فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك أما الدنيا
التي خلط فيها الصالحين مع الخالفين فلهذا ذهب بعض الأصبه
الحق أن الإيمان يحيط بالآيات فلا عقاب على الذنوع الإيمان كما لا يواب
الطاعة مع الكفر وذهب الآخرون إلى ثبوت الثواب والعقاب حقيقة
أما المقلد فمضون الاستحقاق المعلوم عقلا باعتبار الحسن والقبح
العقليين وشرعا باعتبار الآيات الواردة عليه من الوعد والوعيد أما
الاشارة فمضون الاتفاق يقولون الله لا يجيب على شيء فلا يحق
الملكوت وأوابا ولا عقابا منه تعالى فإن أثابه ففضل وإن عاقبه بفضله
بل أنه أثابه بالصالحين وعقاب المطيع بغير الجدة قول المعتزلة في المؤمنين
الخارج من الدنيا بغيره من كبيرة استجابته استحق الخلود في النار لكن
يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ما مطلق الاستحقاق فلا عرفت
وأما خصوص الخلود فالمرامات المتأولة عند غيرهم بتخصيصها بالكفار
أو بحمل الخلود على الملك العزير كقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فإن
لنا من ختمهم خالدا فيها وقوله ومن بعد حدوده يدخلنا نارنا خالدا فيها
فلهذا أحكموا بأن كبيرة واحدة تحيط بجميع الطاعات فإن الخلود الموعود
مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في أصل الاصطلاح أن الجنائز بالجملة
وابنه وأباها شتم منهم على ما نقل عنهما الاستدحجها إلى الشراطة الذميمة
في الخط بمعنى أن من زادت معاصيه على طاعته اجبعت معاصيه
طاعته وبالعكس كلها اختفا فقال أو على ما يحيط الناقص ورمته

2

من غير ان يتقص من الزمان شي قال ابو هاشم لم يتقص من الزمان
 ايضا بقدره ويبقى الباقي هكذا نقل عنهما الحق الطوسي في الفصول
 الخيرية واما في قواعد العقائد فقد نقل عن ابي علي ان الكبرية تجتهد
 جميع الاعمال الصالحة المقدمة فمن اراد بها يكون معايا على ذلك الذي
 ابدى على هذا يكون اوعى وواقعا للجهد فيختصر القول بالايجاب في قول
 الجمهور قول ابو هاشم واما شرح المواقف فقد قال فيه وقال الاساء
 الرازي مذهب الجبائي ان المماري من الطاعة والمعصية يتوحد به
 وينقطع من الباقي ابتداء ومذهب ابنه انه يتأهل اجزاء الثواب
 باجزاء العقاب فيقطع المساويان ويبقى الزمان على ما عليه ما نقل في
 المواقف عنهما بقوله وقال الجبائي يخط من الطاعات بقدر المعاصي
 فان يخطي زائدا يثب به وقال ابو هاشم لم يوازن بين طاعات ومعا
 فابصار يخط الاخر انفي مذهب ابي علي باعتبار اختلاف الفعل
 عنده مره وبين ثلثة احتمالات والحاصل ان القول في كيفية الاجابا
 عند القائلين به بالنسبة الى المومن الفاسق الذي هو محل الفراع
 لا تخلو من اربعة الاول مذهب جمهور المتأخرين والي على انصاعا اخصا
 وهو ان كبيرة واحدة تجتذب ثواب جميع الطاعات السابقة والثالث مذهب
 ابي علي على الاحتمالين الاخرين وهو احباط الزمان على السابق او احباط
 الطريق بقدره من السابق والرابع مذهب ابو هاشم وهو الموازنة
 وطريق الاشارة في دفع جملة هذه الاحتمالات انما يثبت على

ان ابن هاشم في قوله
 ان الكبرية تجتهد

استحقاق

استحقاق العقاب بالعصية ومساواته للثواب واستحقاقه وهو خلاف
 ما استلزمه من عدم وجوب شيء على الله تعالى عقلا قال صاحب
 المواقف وشارحه ولما ابطالنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب
 والثواب بالعصية والطاعة بطل الفرع المنبج عليه وهو الاجابا بطلنا
 سواء كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الامتناع من عدم
 صحة اصلهم كما قرئ في محله ان المقر له لم يثبت انهم في هذه المسئلة
 على محض الاستحقاق العقلي كما لا يشارة اليه وسيجي ما يوجد ثم انهم
 بعد ذلك ابطالوا خصوص مذهب الجمهور تأمرا بان هذا يقتضي ان
 من عصى الله من اول مرة الى اخره بافعل الطاعات ثم شرب جود حرم
 يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شره هذه
 الجود ابطالوا بجمع تلك الطاعات ولم يقطع من عقاب هذا الرب
 شيء وهذا باطل بيديهم العقول وبانه ظلم تأمر بقوله تعالى فمن عمل
 شقال في غير اربعة وتقريره ظاهر بهذين الدليلين ثبت الحق في
 قدس سره في الجود فقال لا اجابا باطل لاستلزامه الظلم لقوله تعالى
 فمن عمل شقال في غير اربعة وقد توهم الشارح الجديد للتجديد انه اراد
 بذلك ابطال التكثير ايضا فقال في شرحه ذهب جماعة من المقر له
 الى الاجابا والتكثير على معنى ان المثلث فيقطر وانه المقدم بمصنعه
 المتأخره ويكثر ذنوبه المقدمة بطاعته المتأخره ونفاه المحققون وا
 المصنف بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءة الكبر يكون بمنزلة

ان ابن هاشم في قوله
 ان الكبرية تجتهد

ان ابن هاشم في قوله
 ان الكبرية تجتهد

رجع عليهم

من لم يحن خبرا ومن كان اجناسه اكثر كان منزلة من اربعين وان تساوا
 يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقول
 تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والا يضره علة واحسانى وقية
 ما لا يخفى فان القول بجهل من منزلة في هذا المقام ليس الا اشياء
 اجساد الطاعات بالكثرة المتأخرة واقتصر المصنف ايضا على
 انه يمكن ان يقال ان اكل الكفاية بالمعزلة انصب من ابقائه على
 انهم يجوزون العقوب على الكفاية من غير انكار الكفاية في الجمل
 جميع ذلك لكن لا يتصور ابطال التكثير بهذه الدلائل وهو على
 هذا فان قلت ان المراد بالظن وضع الشيء في غير موضعه فيكون التكثير
 ايضا كالايجاب وان الآية باعتبار جهلها وجوبه تعالى ومن يعمل
 مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه فلما لم يذهب قبل الى عدم جواز
 العقوبة بانه وضع في غير موضعه بل اعتقوا على ان العقوبات ان
 من الله تعالى فيجازيهم استقامته وانما التكرار له في حق اهل الكفاية
 المعزلة فانما يكون بالايجاب وهم من غير اجزاء عقلا وان انكارهم
 له في حقهم حتى على السبب في عدم كونه على استحقاق عليه وقية الآية
 المذكورة مختصة او فناء له فلو لم يثبتها بعض المفسرين بشرط عدم العلم
 قال لان الآية مختصة بلا خلاف فان الناس معقون منه بالايجاب
 وآيات العقوبة على جهل ان العقوبات ان الشرائع ان يشرط في
 المعصية التي واحد بها ان لا يكون معاقبة على عدم وقال الطبرسي

وغيره

جوامع الجامع في معناه ومن يعمل ذرة من الشجرة في كتابه فيسره
 اذ يرى المستحق عليه انقى في اختصاصه بهذه الآية هذا التفسير بهذه
 التمه اعدم احتياج اول الآية اليه علة وقية ما لا يخفى فتأمل ثم ان
 هذه الدلائل على ابطال الاجساد المذكور يمكن ان يدعى اما الاول
 منها بان كونه علما يمنع خصوص على قول الثالين بدس ان الكثرة
 التي لربب عنها هي منزلة الكفر المتق عليه في انه محيط بجميع الاعمال الصالحة
 وبما مع ملاحظة معنى العقوبة وانما البت الاكتم وان عدم التمسك
 الكثرة بعد صدور جازع اهرار عليها وان الاصل على الكثرة يمكن ان يكون
 بمنزلة الكفر كما ان الاصل على الصغيرة كبيرة ومثل هذا وجه كراهية
 مشهوره ايضا مع ملاحظة العريجات التي هي في بعضها والآيات
 والاحاديث الدالة على وقوع الاجساد بغير الكفر ايضا كاية سورة الحجرات
 قال ان رجلا من بني اسرائيل كان يبيع ما كان يملك من ثياب
 ان يملكه بكنس من يوس من الانعام ما يحط عمله والثاني ان في آية مالا
 يري انه محط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن ان يكون في تقواه
 كالماضي في طريق شاك في الارل بحتره يوفى ويحفظ اشبه وكذا انما
 احاديث روى المحسن والمختصة والمراد الما اليه عينها من غير وجهها
 وبسط العرف الى جنس مع المن به عليه واما الثاني من الدلائل
 فبان لا لالة الآية على المطلوب بما يفسر ان كان المراد بها ذكر احوال
 القيمة وهو غير مسلم فيجوز ان يكون اجزاء من احوال زمان الرجعة

منه في الآيات
 من قوله تعالى

منه في الآيات
 من قوله تعالى

التي تكون في الدنيا الاخير والاشرف زمان دولة القائم عليه السلام
وعليه هاتما الاستاد وام نطق في شرح كتاب فضل القرآن من الخلف
ولم يكن انما يحكيه من احوال القيمة قد لا انها على السبق جازا كل عمل خير
موقوف على قيامها على عونها وعلوم انها لا تشبه اشكال الكفار والمؤمنين
وقد خضعت صاحب الكشاف بزيح القعدة وتمت بها الاشياء فلا
اعدم شوقها ايضا من يحجى بها عند العترة من اهل الكبار والغير الشا
بغيره سائر الالات الظاهرة في الكبر سترية للخالق في الساحة
مع انه يمكن ان يكون المراد من الآية وتمت بها والى عند الله واهل الان
كل من يعمل خيرا فانه من خير او شرير في حقيقة اعماله او كفة ميزانه مع
ساجدة او كره يعلم ان جازا وعلى في العدل وطبق العدل والوعيد
عليها المحبة حتى الآية بها على عن هاتوا لفظ الرواية في الموضوعات على
ظاهرها لا تخلف وايضا يمكن ان يعمل على ان كل عامل يستوفى جزاء عمله
من الخير والشكر على جوده لا ينافي الاصل والاكسير ولا لونه وانما في الجنة
او النار ان تخلف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الخيرات في
اعماله السيد الموصى للخلو في النار وسط درجات بعض اهل الجنة بسبب
دخول الشرور في اعماله الحسنه الموجبة للخلو في الجنة مكنون ويؤيد ما رواه
الصدوق رحمه الله في اعتقاده انه بامر الله تعالى رجال الى النار فيقول
لما لا تفلح النار لا تحرق لهم اعداها فقد كانوا يمشون الى المساجد وال
هم ان يهيم فمدا نواير فعول الحق بالذم ولا تحرق لهم السمهم

في قوله تعالى

اعمالهم

فانما

ط
وجوههم

فقد كانوا المشركون لا دولة القران ولا تحرق لهم وجوههم فمدا نواير فعول
الوضوء فيقول المالك يا اشقياء فما كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله
فقبل لهم خذوا اوليكم من محلتهم له الحديث وقال صاحب الجواهر في قوله
في قوله ما اجاب به عما اتفق عليه الجاهل ان وابعادها من عدم جازا
تساوي الثواب والعقاب في مكلف والاتساق فلا يكون له ثواب
والعقاب وهو محال عقلا او اجاعا انه يجوز ان يحصل له من الثواب
والعقاب كما يحس احدنا يوم له نعم من جهة وخرج من جهة اخرى
ويقدم له الله ولذاته لذلك لا يخلص له احد في جوده الدنيا ولا
سلم ان يخلص من عبثه في حقيقة الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان
شلا خراؤه والخلو في الجنة كما هو الموعود فاذا دخل المؤمن الجنة لم يلب
الكبرية ومات فيها لا دولة المحبة فلم يستوف جازا قلنا استيفاء هذا المراد
الموعود مشروط بامور منها الموافقة وحسن الخاتمة فان المؤمن الذي عمل الصالحات
الخالصة ايام عمره فارتد مات عليه فلا تشفى اذ من اهل النار فاذا كان
اصلا كذلك فلا يستعاض في ان يحجى الكبرية بحجى الارادة في استحقاق
النار والعقل غير مستقل في شأه الاكام حتى يحكم بان احد من الظالمين لا
عذر في القول قائل بالشاويل وعارضا باسأله عامرهم ان ابطال المذهب
الباغي في الاصل المالم يتبرع من هذين الدليلين على تركها سيما
ايضا كما لا يخفى تحشم القوم في ابطالها بوجه او يحجى عدها ما ذكره المحقق
الطوسي في الفصول النصرية فقل او لا ان مذهب الجاهل ان الايمان

بج

الزائغ المقتصر على محاله وهو الاجمال ومذهب الجاهل لا يفرق
 من الزائغ هذا التأثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط
 بالنقص وهو الموزون ويكون الحكم للفاضل استحقاقا وان كانت الاستحقاق
 عقابا ثم قال والمذهبان بطلان لاثباتهما على تأثير الاستحقاق
 وتأثيره ذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات
 لا توجد في الخارج والالزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تأثيره ولا تأثره
 وان قلنا بوجوده فلنا ما ان يوجد الاستحقاق اوله الاول يستحق
 ان لا يكون ايضا وذلك يتنافى مع مذهبهم وايضا لا يكون احدهما
 اولا لتأثيره في الايجاب من الاخر واذا احبط احدهما بالآخر في الموازنة
 فكيف يحيط الاثر به اذا تأثر بالعدم في الوجود غير معقول والثاني لا يعقل
 تأثير احدهما في الاخر ولازم علينا الاضداد فانما لا يمكن تأثر كل واحد منهما
 في الاخر انتهى ولا يخفى فانه ظاهر ان ليس مراد القائلين بالايجاب
 مطلقا وبطريق الموازنة ان ههنا تأثر او ثار احييتا من الاستحقاق
 وانهما صدان حقيقة بالمراد ان كل من الاستحقاقين سببه في معنى
 وملة مجازية لا بسبب الاستحقاق الاخر والفاضل هنا الله تعالى فيحيط
 الطاعات بعدا من كمال الكثرة الى الاثبات عليها كما وعد عليه وكذا ثبت
 او يعاقب على الفاضل من الهامة او المعصية بعدا من الموازنة على ان يتصور
 التأثير والتأثر للقياسات ايضا بدون لزوم تأثير المعدم بما اشار اليه
 هذا المحقق في قواعد العقائد فقال بكل علم ان غلب احدهما يكون

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

ان يكون له تأثير فيما على عليه فالجواب له العمل الصالح استحقاقا ثواب
 يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيوزن كل واحد من العباد في
 استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يخفى في الاثر بقية من احد الاستحقاقين
 بحسب رجاءه فيكمل ذلك وهو ما خذ من قول المحقق في الخارج فانه قال لا
 كسر كل عنصر من كسرة العصر الاخر الذي يقابله وبخاطبه حتى يتغير العصر
 على كيفية واحدة متناهية في الغصير وهو المخرج انتهى فظهر ايضا
 دفع ما ذكره الفخر الرازي في هذا المقام وهو الذي اشار اليه الحق ايضا
 في التجريد بقوله وعدم الاولوية اذا كان الاثر حقا وحصول المتأخرين
 مع الساري قال الشارح الجديد بقرينة انه لو فرضنا استحقاق المثلث خمسة
 اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاستقال احدهما الخمسين من
 العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فلما ان ينقطع معا وهو لا
 مذهب احد مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص ولور فرضنا
 انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
 استقال احدهما للاثر ليسقط الباقي بالمعذور لا استقال الاثر من العقاب
 والقدوم غايبا بدون اثر وان تقارنا الزم وجودهما وعدمهما معان على
 عدم كل واحد منهما وجود الاثر فلو عدم ما دفعه وجدادة لانه الصلة
 بوجودهما حدوث العلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
 الجمع بين التعيين انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على تقديرنا
 كجمل مذهب الجاهل على الاعمال الثالث من مذهب الجاهل على ايضا

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

مذهب الجاهل لا يفرق بين الفاضل والنقص

ولكن الشارح خصه بابطال مذهب الجعاع ثم زعم انه ان مذهب الجعاع
 موافق للمذهب الجعاع كما يدل عليه ما مر من كلام المحقق في قواعد الفقه
 وايضا لا يخفى ان ما توهم من لزوم الترجيح بالاصح في الصورة لا يخلو
 تقدر استاده الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات بالنظر الى
 خصوص انواع الطاعات واسام المعاصي وانحاء المصالح وعناية المنايا
 الملهمة له تعالى وان كانا لا يخلو تفاصيا فلا احتياج الى التزام جوازه
 على ما هو على الاشاعرة كما تكلمه الشارح هناك ثم انه ما انتهى منه
 الجعاع هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي في الاربعين اصبحت
 غريبة هو انه قد عرفت السئلة السادسة والثانية من دليل ان
 المساق ينقطع غيره ثم كان من العلة فاستعمل فيه مقدمة هي ان العباد
 الطاهرين لا يزل الثواب المقتضى فاستدل بها بقوله لانه لو انزل له كان
 اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعتبر بالموازنة ان يقال
 كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاهري خمسة اجزاء فيسقط خمسة
 بالخمسة ويصح له من الثواب خمسة خالية عن الماهية في ما علم الموازنة
 فهو ان الطاهري يسقط السابق بقدره ولا يسقط الطاهري البتة بل
 يهيئ بحاله والقول بالموازنة مذهب الجعاع ثم والقول بعدم الموازنة
 مذهب الجعاع على ثم شرع في ابطال الموازنة بثلاثة وجوه حاصل الاول
 والثاني منها لزوم صيرورة المعلوم شيئا بل وزعم بان كل شيئا في الارض
 وحاصل الثالث ان شرط بيان احد الضدين نزول الضد الاول

من فقه الفقهين الرازي والنجاشي
 في بيان ابطال موازنة الجعاع

فلو كان نزول الضد الاول هلا بطريقت الضد الثاني ثم توقف كل
 واحد منهما على الآخر وهو محال ثم قال في هذه الوجوه الثلاثة الله تعالى
 المنع من جهة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول الجعاع هو ان
 القول بالاجباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان
 هذا يقتضي ان من عبد الله من اول مرة الى اخره اعظم الطاعات
 ثم شرب جمعة خزان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية
 لان عقاب شرب هذه الجمعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات والرسالة
 البتة من عقاب هذا الشرب شيء ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة
 القول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب
 القسق ابط ثواب جميع تلك الطاعات المقتضى وان يحيط بسبب ثواب
 تلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك
 الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
 ثبت انه لو صح القول بالاجباط لكان اماع الموازنة ولا مع الموازنة
 وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاجباط ثم قال وما عدا ايضا
 على فساد الاجباط انه اذا كان مستحقا العشرين جزا من الثواب ثم اخطى
 بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطاهري
 يحيط السابق لكان اما ان يحيط هذه العشرة الطاهرية ذلك العشرين
 المقتضى وهذا قول باطل بالاجماع ولانه يكون ظاهرا اما ان يكون المعصية
 الطاهرية يحيط من العشرين المقتضى عشرة فقط وهذا مذهب الجعاع

بالاجابات فقول هذا لعل ان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل
واحدة من العشرتين المتقدمتين على السوية وكذا لك هو القسم الاول
وقد اطلناه او لا في الزمان من صوابه فبقوله لك وهذا يمنع
من القول بالاجابات وهو المطلوب فثبت مجموع ما ذكرنا ان النسبة الطارية
لا تلي التوازي المقدم انتهى ولا يحق ما فيه بعد الاغراض عما اشترط اليه
سابقا خصوصا دفع الوجه المذكور في ابطال التسمين فانه قد رآه
مذهبنا على وجه عدم الموازنة بان الطاري يقدر من السابق
بقدره بان سقوط الطاري موافقا لما مر فله عنه من شارج الوقت
ولم يعرض اصلا لما نقله القوم من مذهب جمهور المعتزلة فانهم ان
المعصية الطارية لا تقطع جميع الطاعات السابقة ثم ابطال ما قبله في
على الارض له بل بما ذكره القوم في ابطال مذهب الجمهور من لزوم
ساواة حال شارب جرعة شرع حال من ارى عبدا لله قط وزعم ضام
الطاعات والخيرات بالكلية فثبت ما يدل عليه ظاهر الآية ثم افادنا
ان اجابات العشرتين المتقدمتين بالفترة الطارية بالانواع وصرح بان
اجابات عشرة فقط من العشرتين المتقدمتين انما هو مذهب المعتزلة والى الاجابات
فانظر الى كلام المراتب الثلاثة من كلامه في ورقة واحدة فثبت بها جدا
ثم يقبض شارج الوقت وغيره التاخير في كلامه السابق عنه
بدون وقوف على تلك الحقوات او تعرض لها فاقبل ثم الحق في
هذا المقام بعد التباين ان الاجابات والتكثير كما انهما لا يمكن ان

فلما تممت هذه الفترة
الطارية ازالوا احدى العشرتين
السابقين دون العشرة الاخرى
ولم يكن هذا ترجيح احد للشأن
وبين على الآخر ترجيح وهو
حال لما يظهر هذا القسم
ان ان يقال هذه العشرة الطارية
تؤثر في ازالة كل واحد من العشرتين
المتقدمتين من

ح
في كل واحد من العشرتين
المتقدمتين من

جوزها او وقعها اربا بجاهد الكتاب السنة فلا يكون الحكم بالاطلاق
مطلقا كما وقع في كلام المحقق الطوسي قدس سره وغيره من وجه ذلك لا يمكن
الحكم بالاجابات فثبت ما ذكرنا من الطاعات والمعاملات كما هو مراد المعتزلة
فان المسئلة ليست من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المقولات فثبت كل
صورة ثبت فيها بالحق وقوع اجابات او ما يستلزمه كخود الشارع حقيقة فيجب
المعصية والافلاض عليه التكثير اعم فله حصل لنا سبع الايات والآثار
العلمية لبعض الموضوعات مثل ان الاجابات تادب بالنسبة الى التكثير بها على
ان غاية ما يكون من الاجابات انها تكون كبيرة ومما قبلها ولكن التكثير حال
بسبب نوع الطاعات والخيرات الصادرة عن المكلف من الواجبات
والوافيات من غير المكلف كما مر من ان صدور البسطة من الشيء يكون
كقارة لاساده وللمسألة واسبابه ان بسبب قيام العوارض من الاعراض الا ان
حق ان مرض شخص قد يكون سببا في ان يكون غيره كما مر من ان مرض الصبي
يكون قارة له لانه بل انحاء الاسباب الغريبة من الشفطات والتفصلات
وما يجي مجرأها ربح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان عند
الميزان يوم القيمة ثقلت سبانه على حسنة حيث بالضرورة على حتى
انقل بها حسنة ومما يدل على بطلان ما زعمه المعتزلة من الحكم على في الاجابات
بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا يتحقق معقاب سقوط اصلا وهو
خلاف مقر جمهور اهل الاسلام وخصوصا الطائفة الحقة الامامية
من ان الله عليهم وخلاف ما يدل عليه النصون الثابتة بينهم كما

بين ذلك في كتابنا

في كل واحد من العشرتين

ان الله تعالى في كل واحد من العشرتين
من في العشرتين

روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنهم يخرجون من النار وهم
 كالنعم في إلهام أهل الجنة ويقولون هؤلاء جفيمون فيؤرمهم فيعصوا
 فيعين الحيوان فيخرجون ويوجههم كالبيد رطل بهذا الإجماع القدر
 عليه سبيل الأمور الخ لا يستقل العقل فيها أن ما ذهب إليه الحق
 من الأجساد مخلوقة أهل النار كذا الكفار حقيقة بالحق
 أي في هذا المقام هو الرابطة بين هذا الأمر والقرينة التي مر
 نقلها من الحديث وهو عدم دخول تلك النفس النار أصلاً فظهر
 بأن العصية مع الأيمان لا تنفي أن الطاعة مع الكفر لا تنفع وإن الأيمان
 لا ينفي ولا ينقص الطاعات والعصا واليساهو إلى سطة بين الأحرار
 المذكور ونقطة أخرى هذا ذهب إليه شريعة من أعيان المتصوفة حيث
 حكموا بجلال الكفار أيضاً بالآخر من حقيقة النار فلا يخلون المخلوق
 التام حقيقة في شيء من المواضع على الحقيقة مع عاصم المخلوق في الجنة
 في كل موضع عليه ولا يبارون بذلك التحكك قال ابن العربي في النص
 اليوناني مناسماده فصرح الحكم وأما أهل النار فما لهم إلى النعيم ولكن
 في النار إذ لا بد بصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برزخاً
 وسلاماً على من فيها وهذا النعيم فنعيم أهل النار بعد استيفاء العقاب
 فنعيم قليل الله حين التي في النار قال المبيد في النواحي بعد هذا
 الكلام أنه سمي على زعمه أن النفس في دوام العقاب بل التصوي إعمالاً
 هو المخلوق في النواحي قال المصير في شرح القسوس الملم من الخلق

مع أن الدنيا لا تسمى الجنة
 لا تنفذ فيهم صورة من

عنه بغير أن يعلم أن العالم بأسره عباد الله وليس له وجود وصفة
 وفعل إلا بالله وقوله وكلهم محتاجون إلى رحمة وهو الحق
 ومن شأن من هو وصف بهذه الصفات أن لا يعتدب أحد عذاباً
 أبداً وليس في النار مقدار من العذاب إلا لأهل إيصالهم إلى الكمال
 العذرة كما في السبيل الذهب والعصاة بالنار لأهل الخالص وأما قوله
 عبارة فهو من أمكن اللطيف الرقة كما قيل وبعدكم عذاباً عظيماً
 مرضي وقطعكم وصل وجركم عدل وقال ابن العربي الصالح في النص
 الأسعدي الشاهد في العدل لا يصدق الوحيد بل بالحق والعدل
 الله لم يخلق وعيداً مرسلاً ولا يقبل وعيداً بل قال فيجاءون من سائرهم
 مع أنه وعد على ذلك انتهى وأيضاً كماله بما أحصوا برأيه من
 النبي صلى الله عليه وآله وآله سائر عاصمهم زمان يثبت في قعرها البرجين
 والجله تسوا في شجرة السلاسل هذه الرماح والخيالات
 الشريعة في مقابلة القسوس العجبة المطابقة لإجماع أهل الحق بل اتفاق
 جميع السليبي باقطة المليون وحل هذا إلا الملازمة بالدين والفرقة
 للوهم على التيقن وليست بل في عدم النفي في دوام العقاب مع كثرة
 وقع أمثال قوله تعالى كما نجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا
 العذاب وشرح سؤال من العذاب الدائم في جزاء العصيان المقطع
 بدون التمهيد ذلك من السائل في حقيقة أصله من أهل بيت العصية
 عليهم السلام وجلهم عنه بما يحققه ويظهر به السائل في صلاته

والخبر لا يثبت
 المحررات في بيتها
 لصدق الوجود لا يصدق
 الوعيد

في كتاب التوحيد باب مجلس الرضا عليه السلام سليمان المديني من
قوله عليه السلام ثم لا يقطع عنهم واتشاك لك مما يدل على اتحاده
معنى الخلود في الجنة والخلود في النار القصاب الدائم والوهاب الدائم
بحيث لا يصل التاويل كناية للتأمل ثم ان اشكال هذه المقالات هي هذه
الطائفة وقبول اشاطهم تلك الخيالات منهم صارت سببا لخرافة
اخرى من بعضهم هي نفى العذاب الحقيقي ايضا من الكفار حتى المسلمين
على ان غاية لزوم صدق ان يكون مختلفا وعدة في حقهم ولا بان ذلك
عندهم ثم ليرضوا ذلك فاشقوا بعض شرار الكفار مزية وفضيلة بغير
امارة مما جعلها الله حتى سموا المسلمين ريش الموحدين قال عبد الزاري
الكاشي في شرح الفصول الموحى كلما كان المدعى اصل في دينه واشد با
الادعاء في صفة خاصة كان اشد طاعة وقولا لامره به وهكذا حتى
ان اباة المسلمين من الجود وعصيانته واستكباره بحسب طاهر الامرين
بجوده وطاعته وخدمته وقواضع لربه باعتبار الارادة انتمى ونفعل
بعضهم عن سبل من عبد الله الشري من شواهد مشايخهم انه
راى ابايهم يحكم معه وروى عنه على عدم طاعته في حجة ادم وابعاده منه
عن تناول الرحمة فقال له ابايهم كيف تتجلف عن رحمة هلاك ارات
في العزات وراى وصفت كل شئ وانه اخل في كل شئ ورحمة تتجلى
بمقتضى عدة فافهم الشيخ بذلك فمكت وفارقه ثم رجع الى القرآن وتجدد
الاية مقيدة بقوله عز وجل فاستجاب لها الذين آمنوا فادخلهم الجنة على

في كتاب التوحيد باب مجلس الرضا عليه السلام سليمان المديني من قوله عليه السلام ثم لا يقطع عنهم واتشاك لك مما يدل على اتحاده معنى الخلود في الجنة والخلود في النار القصاب الدائم والوهاب الدائم بحيث لا يصل التاويل كناية للتأمل ثم ان اشكال هذه المقالات هي هذه الطائفة وقبول اشاطهم تلك الخيالات منهم صارت سببا لخرافة اخرى من بعضهم هي نفى العذاب الحقيقي ايضا من الكفار حتى المسلمين على ان غاية لزوم صدق ان يكون مختلفا وعدة في حقهم ولا بان ذلك عندهم ثم ليرضوا ذلك فاشقوا بعض شرار الكفار مزية وفضيلة بغير امارة مما جعلها الله حتى سموا المسلمين ريش الموحدين قال عبد الزاري الكاشي في شرح الفصول الموحى كلما كان المدعى اصل في دينه واشد با الادعاء في صفة خاصة كان اشد طاعة وقولا لامره به وهكذا حتى ان اباة المسلمين من الجود وعصيانته واستكباره بحسب طاهر الامرين بجوده وطاعته وخدمته وقواضع لربه باعتبار الارادة انتمى ونفعل بعضهم عن سبل من عبد الله الشري من شواهد مشايخهم انه راى ابايهم يحكم معه وروى عنه على عدم طاعته في حجة ادم وابعاده منه عن تناول الرحمة فقال له ابايهم كيف تتجلف عن رحمة هلاك ارات في العزات وراى وصفت كل شئ وانه اخل في كل شئ ورحمة تتجلى بمقتضى عدة فافهم الشيخ بذلك فمكت وفارقه ثم رجع الى القرآن وتجدد الاية مقيدة بقوله عز وجل فاستجاب لها الذين آمنوا فادخلهم الجنة على

عند ذكره لهذا العهد حتى يحيد ويلزمه بذلك فكان يرجو بعد ذلك
ان يجمع الله مرة اخرى بينه وبين ابايهم حتى اتفق ذلك فاستشيره
فقال له ان الاية التي ارسلت بها انما هي مقيدة بغيره فاعليه هذه الاية
وحسب انه قلب عليه بالحجة لظهور خروجه بهذا العهد ففهم ابايهم
ونظر اليه نظرا مستعجب من عقله وعرفته قال ان نفى عذابك كانت
اشد ما اراك الى اعلية فقال الشيخ كيف ذلك قال ليس لك كنت
حسبك عارفا بانه ليس في جانب الحق تقيد بل حاله الاطلاق
والقيود انما هو من جهلك فظهر خلاف رضى خلك ونفى اعتادى
في حقلك فاعترف الشيخ بطلانه واعتذر منه لما راى انه يحكم على اصطلا
والفاظهم المستعملة بين اعاطهم بالايفهم فصدق بانه اعرف واعلم
وقد نظم عبد الرحمن الجاهلي في حجة سياحة بين موسى عليه السلام
من هذا القيل وصورة فيها غلبه ليس عليه في الحجة باستعمال اشكال ذلك
الانفاذ فقال في ورع ان بلال فرقته نورى ثم شد انزهر من لجات بطون
وبدور راء سرور انفاذ لشكره هجر راء ان كفت كنجة آدم بجدته
فأفنى روى رضا راسيت بكونى كفت عاشق له بود كامل سره شوش
جانان نبره سحابة خيرة كفت موسى كذا بعزوه دوست سر نهذه كره
يجان بنده اوست كفت مقصود ابراز كفت وشووه انما جان بود
نه سيموه كفت موسى كذا احوال البيت لعن وطعن توجر اش آيت است
يرتجرون ارتضيب سلطانى شد لباس ملكى شيطانى كفت كنين

في كتاب التوحيد باب مجلس الرضا عليه السلام سليمان المديني من قوله عليه السلام ثم لا يقطع عنهم واتشاك لك مما يدل على اتحاده معنى الخلود في الجنة والخلود في النار القصاب الدائم والوهاب الدائم بحيث لا يصل التاويل كناية للتأمل ثم ان اشكال هذه المقالات هي هذه الطائفة وقبول اشاطهم تلك الخيالات منهم صارت سببا لخرافة اخرى من بعضهم هي نفى العذاب الحقيقي ايضا من الكفار حتى المسلمين على ان غاية لزوم صدق ان يكون مختلفا وعدة في حقهم ولا بان ذلك عندهم ثم ليرضوا ذلك فاشقوا بعض شرار الكفار مزية وفضيلة بغير امارة مما جعلها الله حتى سموا المسلمين ريش الموحدين قال عبد الزاري الكاشي في شرح الفصول الموحى كلما كان المدعى اصل في دينه واشد با الادعاء في صفة خاصة كان اشد طاعة وقولا لامره به وهكذا حتى ان اباة المسلمين من الجود وعصيانته واستكباره بحسب طاهر الامرين بجوده وطاعته وخدمته وقواضع لربه باعتبار الارادة انتمى ونفعل بعضهم عن سبل من عبد الله الشري من شواهد مشايخهم انه راى ابايهم يحكم معه وروى عنه على عدم طاعته في حجة ادم وابعاده منه عن تناول الرحمة فقال له ابايهم كيف تتجلف عن رحمة هلاك ارات في العزات وراى وصفت كل شئ وانه اخل في كل شئ ورحمة تتجلى بمقتضى عدة فافهم الشيخ بذلك فمكت وفارقه ثم رجع الى القرآن وتجدد الاية مقيدة بقوله عز وجل فاستجاب لها الذين آمنوا فادخلهم الجنة على

هو وصفت عار شدة ما لم اراد ان يترك ما يحب من رايه هذا من
 ارادة حال في اعم من قوة ذات من برقت خواتم است
 عشق اول الامدة ان مثلت ان يكون عشق من امته بوجه من
 من او تحب بوجه است تحت سبه وروى بغيره من دست خوش
 به اميد اين دم ار كنش ان رستم پس تراوى وفا بستم لطفه
 فهم هم كه يك شده است كود و كام هم سرك شده است عشق
 شست انزل من نقش هوس عشق با عشق هم باز هم و بس نويحي
 الشاء الله تعالى هذه المباحث خصوصاً في معنى الواجب والقادر والوجد
 والوجد زيادة وتوضيح وتفتح حاسد لشبه الطوائف الضالين عن المراتب
 السوي والباطل المستقيم عصمنا الله عن اشياء الخوي والاف عن سبل
 الهدى ريت اننا نحن اسناد يا بني ادى للايمان ان اسوار بكر فامسا
 ربنا فافخر لباد ونبنا وكنر عنا سبنا ورفنا مع الارباب الاختيار هو
 الفاعل جفى انما على غير محسب لما في فهو صلات تابع العلم فيكون
 غيره وتعرف مقاربه القدرة والارادة ايضا ومقاربه بالنسبة اليها
 في صاحبها انشاء الله تعالى وليعلم ان محسب القوم في معناه مضطربة
 جدا يمكن حل كثير منها على وجه شئ ولكن باصل للاعتقاد هو ما بينهم
 من كلام الحق المسمى في رسالة الجبر والاختيار انه مراد من القدرة
 بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو الحق المحقق عليه بن الملا
 والمليين فيلزم انقادها وثبوت الاختيار له تعالى وخرج من الاشكاف

الاختيار
 هو الذي لا يشاء ولا يفعل
 هو الذي لا يفعل ولا يشاء

خبره

فان

واعدا العقائد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مراد من القدرة بالمعنى
 الاخرى صحة الفعل المرتكبه على ذلك يكون محلا للاراد بين الخلاصة
 يطابقون اسم المختار عليه تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون
 الاختيار به والسيد الشريف في جوابي شرح حكمة العين اشار الى هذا
 المعنى بقوله القادر المختار ان فسر بما ذكره من انه ان شاء فعل و
 لم يشاء لم يفعل فان الله تعالى قادر فاعل مختار عند الحكاء وان فسر بما
 منه الفعل وعدمه فليس كذلك وكلامه في شرح قول صاحب المواقف
 الفرق بين الصامد بالاختيار والفاطر من جواهره في الاول له اختيار
 اسحق حيث قال الحق له صفة يوجد الصعود وعيبها ويستم كونهما وتوحيده
 ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا اسحق بمثل كلام المعنيين والثاني
 انه هو الفاعل الذي في شرح قول صاحب العقائد ولا يكفر احد من
 اهل السنة الايمان فيه في الصانع القادر المختار قال ذكره بعد القادر
 لان الاختيار الذي يفيقه الفلاس له ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار
 بالمعنى الذي يفيقه المتكلمون اعني صحة الفعل المرتكبه فلا يعنى القادر
 منه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بغيره وليس مختارا بهذا
 المعنى انتهى ولا يخفى ان هذه البصائر وان كانت الذم على اطلاق
 الاختيار بينهم على كل من المعنيين كما هو مقصودنا ولكن في نفسها
 كلام شوش المحصل له عند التامل فاعلم وفكر الحق الاستزادى
 في فارسية السراة وان شئ الله الاختيار بالارادة وخرج بانها من

والظن كالقدرة
 يتبع من غير قصد

خ

صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات على طوع لا يد عليه الا
 هذا او ليس من تأليف افعال الله مع الايجاب تارة في افعال الله تعالى
 ومع الجبر تارة في افعال العباد وتنع مقاصد محقق التكليف عند
 في المقامين وامن في كلام القوم و لا الهام في كل مقام عرف ان
 ما فتراه به في هذا المقام هو الحق بالمقاصد الكلاسيه وما فتر به
 الحق الطوسي في موضع من تلخيص المحصل بقوله الاختيار عند الحق
 حوصه صدور الفعل او تركه من القادر بغير داعيه او عدمه
 وفي موضع اخر بقوله وان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة
 مساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او متع وفي
 موضع اخر بقوله فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى
 القدرة وهذا هو وقع الطرف الذي يعلق به الداعي انتهى
 على انه غير القدرة بل تابع لها فهو قريب مما فترناه به بعد التامل
 ومع ذلك لا شك انه اقرب الى معنا المستعمل فيه بحسب اللغة على انه
 في نفسه معنى مقصود يدل عليه ما يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثاني
 فانها لا تزيان الا ان القدرة فيه تعالى من صفات الذات وهو من
 صفات الافعال لا يحق تفسيرها بالجله مرادنا في هذا المقام اشادت
 هذا المعنى في ضمن هذا اللفظ والاستشابه بعد تعيين المقصود فنقول
 ثبوته في افعالنا خصوصاً كاختياره معلوم بالضرورة الجديده وان
 القبيح عليه باقرتها ترجيح المحمود والملازمة والمدمج والدمج من كذا القلا

على ان

على اننا لا نساو كذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين كما يحق فانه لا يصح
 على غير الفعل الاختيار كجواب الكاره كباره ومنها توجه التكليف من الله
 تعالى عليها والوعد والوعيد بالتواب والعقاب وهذا ايضا مما يحكم العقل
 بانه لا يجوز بدول الاختيار ومنها التوسيم القرآنيه وما يحكي مجازها
 من موارث السنه الدالة على اختيار المكلفين وهي لا يصح في الحق
 في تلك الامور مع انه لا يفرق فانه كلام على التنبه لا على الدليل مدقق كما
 ستر اليه في مقامها انشاء الله تعالى اما ثبوته في افعال الصانع على ان
 ضابطه للمدين و لا اله الا ابراهيم اما الاجماع فظاهر تحمده على المنع وتحسينه
 على المتأمل وقد رتب في بحث الاجماع والتشرف هذا الاجماع من المدين
 قاطبة ان تسليم حقيقه الدين والملة السائر لتعليقه التكليف ووجوب الطاعه
 والعباده المبني على استحقاقه تعالى للشكر يستلزم تسليم كونه تعالى غنيا عن
 موجب في افعاله اذ معلوم عقلا ان الجب غير متحقق للشكر ولا يحل للملأ
 الا لا يصور منه التكليف المبني عليه الدين والملة فالماصل ان ثبوت هذا
 الاختيار من ضرورات قول الدين والملة ولهذا لم يخالف اهل الايمان
 فيه مع اختلافهم في كثير من المسائل الالهيه فافهموا اما ابراهيم في المشهور
 منها ما اقتضوا به مجردت العالم وهو الذي اشار اليه الحق الطوسي
 قدس سره في اول الهيات الجبريد بوله وجود العالم بعد عدمه بنفي الاعماء
 قال الشاعر الجديدي في بيان انه ان ارش تعالى في وجود العالم ان كان
 بالايجاب بلزم قدسه اذ لو كان حاداً فالوقوف على شرط حدوثه لا يلزم

فانما هو

انقلب من الوجه المأمور له الشرط الحادث بوقف ايضا على شرط
 حادث آخر ولزم التسلسل في شرط الحادث متعاقبة او جمعية وكلاهما
 محال على عدم المنصف وسائر المتكبرين على مرفى تحت ابطال التسلسل
 انتهى الكلام على هذا البرهان يتصور من وجوه منها المضائق في
 جريان راجع ابطال التسلسل في المتعاقبة وهذه المسئلة تدعى منها
 في محلهما وتنهان عن لزوم التسلسل استدراجا لعدم توقف الشرط الحادث
 على حادث آخر وتصوره ان يقال لعل الشرط الحادث هو توقيف مذكور
 او قد يخص من استند بقا الواجب تعالى المجزئة بالزمان عند
 تحقق المتكبرين وبعبارة اخرى حضور جملة ما اوجد حضوره منه وذلك
 التقضي او الحضور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوب بالذات والحق
 هذين الشقين يرجع اعتراض المحقق استرادادى في فارسيه على هذا
 البرهان او طحاوية لعل سبب حدوث العالم استنادا لزمه الوجه
 من الغير فيكون وجوب كل محمول فرع منه لا يلزم وانما هو اوله لعل السبب
 توقف وجود العالم على حضور غلطة مخصوصة من الابد والفرق بين
 اعتبار خصوص الحذف الثاني من الاول وبينها وبين ما ذكرنا من الشقين
 استناد التوقف الى ان الممكن فيها والى ان الواجب فيها كذا واصل
 الجميع واحد وجه الدفع ان حدوث العالم على كل من تلك الاحتمالات
 لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص بين المتعاقبات من المخلوقات
 من الاستداه المذكور الى ان يستتفاد في الحقيقة ولا في شئ من الخلق

والوارق

والوارق وظاهر انه لا يتلوه من الوجوب والامن لمصلحة الممكن ان يميز
 وبين بعضا منها التاثير في شئ او للثاني شئ فيه بل انما هذا التاثير
 والعين شأن العالم المتعار المتكبر من الفعل والترك المزمع ليعرف انما
 على تركه والعكس بالاعتبارات العليا كما سيجي توضيحه واسا انما
 ان يكون المشية الثابتة له تعالى عند الفلاسفة كاضية في ذلك الترجيح
 ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء فعل ان لم يشاء يفعل بدو انما
 المعنى الثاني انما هو صحة الفعل والترك معهما ايضا لحدوث العالم كما
 اليه المحقق الاسترادادى وجعله اعتراضا اخر على من استدل بحدوث
 العالم على المعنى الثاني للقدرة فيقال انما ادصورته منع لزوم تخلف الحما
 من الوجوب بناء على ان العلوم بما لا يد من ان تخلف من مقتضاه
 وليس تخلف بحسب الزمان تخلفا من التقضي الا ان يعلم ان مقتضا
 ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يتقضى الوجوب باعتبار مشيئة اخرى عليه
 بالاصح تخلفا خاصا فتكون القدرة المعبرة فيها المشية بهذا المعنى صحيحة
 لحدوث العالم ويمكن الجواب عنه بان مشيئة الله تعالى على تخليها الفلا
 وبنوا عليها بنوت القدرة بالمعنى الاول هي من صفات ذاته المنصف
 بها اولا واما لا يجوز فيها الاختلاف والتغير اصلا فاعلمها اما الفعل
 واسا بالترك ان كانا متضمنين يجب ان يكونا ههنا وكذا اعتقادها الفعل
 صلتها بان كان الترك عدم ملكة الفعل الغير الذي يتجلى في العلم مع
 كونه قدما باعتبار اختلاف المعلومات ليس بتغير في انفسه بل كناية من

دائما

الغير حقيقة كما نرى في محله فالغير الحقيقي ومنه العقل بأنه يتقاربه
 بخلافه من خواص الحادث ولذا اتفق الفلاسفة مع من يقول ان
 على ان يثبت تلك المسئلة لا يبعث لوقوع الامكان بينه تعالى والعالم
 واما المسئلة بالعقل الذي اعتبره اكابر المتكلمين ومحققهم على طبق
 الروايات من ارباب الصفة في من صفات افعاله تعالى فيخرج بها
 الاختلاف والتغير بان تعلو في بعض الاوقات بأنه اول خلقه
 بالفعل وتعلق في بعضها بالفعل باعتبار المصالح قال الله الاسلام
 قدس سرى الكافي لوضع صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت
 الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد فاضا لك
 الصفة انتهى وهذا يجب عند الفلاسفة كونه متعلقا به من العالم
 فحسب داعي عند المتكلمين متعلقه بترك ايجاد العالم او غير متعلقه
 بفعله الى الوقت الذي اقتضت المصلحة ايجاده ثم يفعل في الوقت
 المذكور فعلى ذلك يدل وجود العالم بعد مدسه على صحة كل من الفعل
 والترك منه تعالى وهو القدرة بالفعل الثاني وعلى ترجمة كلاهما
 في وقت على غير وجه الداعي وهو الاختيار بالمعنى الثاني الذي
 ضربه به وكذا يدل كل من الصحة والرجح المذكورين على حدوث العلم
 كونهما متلازمان بخلاف المذهب الاول للقدرة بالنسبة الى الحدوث
 كما عرفت فلا يكون مقتضى الله فافهم ومنها المعارضة تارة بما حاصله
 ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا سلم ثم التوقف على شرط حادث

لا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا قيل لم التسلسل وهو من نوعه على
 رأي الاشعرية بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى رأي غيرهم هو
 التي يحصل المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه في وقت على طبق الحكمة
 ووفق المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعي فان قلت على تقدير الاختيار
 ايضا يمكن اصلاح الخلف بمثل هذا الداعي فلا يتوقف على شرط حادث
 حتى يلزم التسلسل قلنا يحكم العقل بديهية بان الفعل لا يمكن ان يتخلف
 عن الموجب بسبب الداعي اذ لو فرض له ادع يرجح به الترك على الفعل
 تارة والفعل على الترك اخرى حتى تصور بسبب تخلف فعله عن وادع
 كان صادف موجب ليس بموجب بل كان مختارا لانه يقصد بانها
 الاختيار الصحيح وفي هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالاجاب
 لم يستندوا بتخصيص الحوادث باوقاتها الى الداعي بل بانهم لم يروا الاختيار
 بالاضطرار في ترجمة التخصيص المذكور وروابط تلك الحوادث بالقديم
 كما ينبغي ذكره على احتمال القول بالحكمة الرشدية او ما يرجح من غيرهما
 بهما اثره القيل والقال فلو كان القول بالداعي مقتضى الربط المذكور على
 تقدير الاجاب ايضا لكان مما يحكم العقل بطلانه بديهية لما امتنا
 الى التثبت باشكال تلك الخيالات فتدبر وتارة بما حاصله ان حدوث
 العالم مع الاختيار ايضا سلم للتسلسل لان الارادة الحادثة وكذا اما
 في حكمها كالاختيار لا يدها من ملة حادثة كونهما ممكنة ولا يمكن ان
 تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة اخرى وهكذا فلا يلزم الا التسلسل

في الامور الاعتبارية وذلك لاننا نجزم بان ليس الارادة مثلا ارادة
 بوجه الدفع ان يقال ان المراد بالارادة وما في حكمها في هذا المقام
 ان كان هو الداعي او ما يحرك به كالمشهور فهو صفة قديمة
 من شأنها الرجوع والتخصيص فلا يكون حادثا حتى يحتاج الى علتها
 وان كان المراد بها امر آخر كالاحداث ونحوه على ما سيجي تحقيقه فكل
 ما فرض سببا لتخصيص الحادث للمقدور باعتبار كالداعي كمن لها فلا
 يحتاج الى امر حادث حتى يلزم التسلسل فان قلت كل من الارادة
 والاختيار ضل عن جواز صدور سبب مقدم من الحادث وهما ايضا
 من جهة المقدورات بلا شبهة فيلزم كونه دخلا في جواز صدور
 انفسه فلنأتي في بحث الارادة ونضع ان حالهما ليت كمال
 سائر المقدورات الارادية والاختيارية وتبين الفرق بينهما وبين
 غيرهما فانظر وسنأت اسم العاشر لذكر بين مجموع الاجسام الطبيعية
 البسيطة او جملة موجودات متجانسة كمال الطبيعة مثلا على ما ذكره
 ابن سينا في رسالة الحدود ويوم جميع ما سوى الله تعالى على ما
 هو المشهور ولا يجوز ان يراد به جهتا المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين
 حتى المحققين في التبريد هي اثبات حدوث الاجسام المركبة
 لا غير بل يريد به احد المعنيين الاولين فيتم تصور جسيم واسطة
 بينه تعالى وبين العالم من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد
 الشافعي الجديد للتبريد على المحقق لا يجوز ان يريد الى واجب بطريق

فيها

الاجسام

الاجسام جواهر مجردة ليس بحجم ولا جسماني قدما فادراكه يكون هو
 الذي اوجد العالم الجسماني بالقدر والاختيار والجواب عن هذا
 الاراد بقصور من وجوده الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان الاختيار
 اشرف من الموجب فلا يجوز ان يكون الموجب موجودا للدور الثاني ان
 يقال يلزم من استناد المختار اليه ان يكون هو ايضا مختارا على نحو ما استند
 بعالمية المخلوق على عالمية العلة والثالث ان يقال شأن المختار ان يكون
 مبدأ الاختلاف الاثار والاعمال فلا يجوز ان يستند ما هذا استناد الى
 الموجب الذي يقتضي طبيعته الثبات والتأثير على نفع واحد ولا يخفى
 ان كل من هذا الوجود الثلاث في محل المنع وانما على وجهه سكت للحتم
 في كل واحد الرابع ان يقال بل المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله تعالى
 والجميع حادث على راي المتكلمين اذ لا قدم غيره تعالى عندهم لكن لما لم يكن
 وجود الحوادث ثابتا عندهم لم يعرض اكثرهم لاثبات حدوثها والقوا
 باثبات حدوث الموجودات الثابتة من الاجسام وعوارضها مع ان
 الخصائص منهم يهتدون على حدوث المكان مطلقا بمقتضى قولهم ان مكانا لا يكون
 قدما فثابتا في الماضي بل بقاءه او حال عدمه او حال حدوثه تعالى الا
 يلزم تحصيل المحاصل على الاختيار الثالث مع المطالب وهذا الوجه هو
 مختار المحققين القوي قدس سره عن الاراد المذكور على ما بينهم مما ذكره
 في تجميع المحصل قال فيه اما بطلان الراسطة باجماع المسلمين فليس على ما
 بينه والمعتقد في بطلانها ان الراسطة يمنع ان تكون واجبة الوجود لثبات

ان يكون الواجب اكثر من واحد فان كان ممكنة وهي من جملة العالم لان
 المراد من العالم ما سوى الله الاول فاذا دفع الوساطة بين واجب
 الوجود لذاته وبين العالم لم يبق الا ان يكون الله هو الذي هو
 المتصور في الحقيقة في هذا المقام والوساطة غير مقولة ولا يتحقق على ذلك
 ان بناء نفي الوساطة المذكورة هنا ليس على شيء وهذا هو هذا
 الكتاب فانه قدس سره لم يرد فيه على ادعاءه في الامور العقلية بقوله ولا قدس سره
 الله تعالى في السابق الاول في الجواهر اما العقل فله ثبوت و ليس على
 استدلاله ولا وجوده مدخل ولا استدلاله في حد ذاته لا يصح ان يكون
 ان اقراض الشايع عليه في هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى
 الله تعالى حادث ككلام في محله وبيان ان ما قيل في توجيه عبارة
 المذكورة بوجهها على ما كان انقضت فاق من العقل عما صرح به في النسخ
 المحصل ثم انه ظهر من كلامه قدس سره فيه وجه خامس لا يبطل الوساطة
 المذكورة هو التسليم في باجماع المذاهب وهو ليس كما نفي على ما صرح به في
 الوجه كما نفهم من كلامه فيه فيقول ان التسليم بالاجماع في العقلية
 الشرعية وما يكون ان يوجه بان المقصود في هذا المقام اسكات خصوص
 المذاهب والحوادث من جانبهم عليهم فلا يقع التسليم باجماعهم جهات
 الانسحاب على ذلك ان يتسلك في اصل الملل في محنت الاختيار له انما باجماع
 المذاهب وبطرح تلك المذاهب من المذاهب ولا يتحقق انه لم يتسلك هنا باجماع
 العقلاء كانه بدلا من خصوص المذاهب لكان حقا ايضا فانه لم يرد على ذلك

الى وجود واسطة لذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكت للتصور فصار
 هذا الوجه بهذا التعريف من اولى الوجوه في ابطال تلك الوساطة
 فان قلت ان كان البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر
 بنفي شبهة في ابطال الوساطة المذكورة فيكون هو الحق بالاعتقاد كما مر
 به المحقق قلنا ينبغي في محله ان شاء الله تعالى ان تمام جميع الدلائل
 المقولة عن المتكلمين على حدوث الممكنات مبنية على بعض مقدمات صعبة
 هي ان يثبت الربط الذي يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد بحركة
 الخشاع في ان الثانيه مع كونها بحاجة في وجودها الى الاول معطلة
 لها انما يكون معها انما تأخر منفعة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين
 بعض القدمات فيكون قديم مسكنا متوقفا وجوده على وجود قديم آخر
 واجبا لذاته مستندا اليه من غير انكار انساني بينهما فان جواز
 هذا الاعتقاد ما يتقدم في تمامه لا تلهم كان يقال على ما مر ان ليس
 مراد القائلين بالقدم من تأخر الفاعل في القديم الا هذا النوع من
 الربط بينهما وظاهره انه ليس اجماع الموجود او احداث كحادث فاق
 بنفي التأخر في حال البقاء فعلوم انه لا يلزم محال من تحصيل الحاصل
 ولذا اقول المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على
 اجماع المذاهب والنصوص السالمة عن المعارض العقلية بناء على ان
 جميع ما حبه الفلاسفة والاعقليات على قدم العالم وجوده ضعيفة
 مدخله ولا يتحقق انه في نفسه طريف ايق ولكن لا يناسب هذا المقام

كما نرى بعضهم فان اشياء الاختيار له تعالى حدوث العالم او لا ثم لم
 بالاجماع والنصوص بتعبد للطريق الامكان اسقاط الواسطة والتثبت
 بمقتضى اصل المطلوب بلا احتياج الى ارجاع حكاية الحدوث الى الين
 وقد ذكر بعض المدققين في بعض رسائله وجهين اخرين لعدم مقتضى
 الواسطة يكونان سادسا وسابعا للوجهات الخمسة المتقدمة
 احدهما ان المراد بالعالم ما عليه به الصانع والمجد الذي يظهر منه
 اثر لا فاعله فلا فاعله الصانع فلا يكون من العالم فاعله اما جسم او غير
 وقد ثبت ان الاجسام والجسمانيات حادثه والنصوص ايضا جازية
 بحدوث الابدان والعقول للثبوت فيها ان كانت قديمة لكانت قبلها
 معطلة وقد ذكرنا انه لا معطى في الوجود فالعالم في النصوص والقول
 كلها حادثه فلا يتحقق واسطة بين الصانع والعالم الحادث والا
 منهما ان اصل الحيلة المقتضى على انه لا فضل في الوجود وازداد بالفضل
 على امره ما لم يكن شاهدا ولم يدل على وجوده في هذا العالم
 الجسائي شاهد ولهذا ما تجاوز عن الاقل لا الشدة والعناصر
 الاربعة والعقول العشرة التي لم تسلك الا في الماخوذة من احوال هذا
 العالم عليها فيهم ولما كانت الدلائل مدخولة غير مقيدة لادعواهم
 لربيت بها عقل العقل ففضل غير ثابت والمجد الذي يتوهم كونه واسطة
 عقل الا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلا يكون ثابتا
 ولا يتحقق ما في حديث الوجهين من الاضطراب والتكليف والافتقار

على الخطايات الغير الائمة باسأل هذه المقامات ومن البراهين التي
 اثبتت لاثبات الاختيار له تعالى ما نسبوا فيه بطلان الحدوث المحكوم
 عليه بالضرورة من دون احتياج الى حدوث جميع العالم الوافدة انما
 على ما طرأ الشاخر في حقيقته بين المليون والفلاسفة فغيره على
 المشهور انه تعالى مختار واللام احد الامور الاربعة اما في الحدوث
 بالكلية او بعدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تحالف الاثنين الموجب
 التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما ان لا
 يستند الحادث فهو الثاني واما ان يستند فاما ان لا يتبعه القديم
 فهو الثالث او يتبعه فلا بد من تقديم موجب حادثا بلا واسطة د فعا
 للتسلسل فهو الرابع والواجب ان كل ما باطله فكذا الملتزم وقد اردوا شراح
 الصحائف فبرز هذا البرهان على وجه الاحتياج الى اخذ الطول التسلسل
 فقالوا لمحقصه انه تعالى لو كان موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون
 بتوسط شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين المستبعد حدوث القديم
 او قدم الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه في
 ان حدوث الحادث المذكور لا يقبله لئلا يلزم التحالف والابتن وهو
 ظاهر فيقول الكلام اليه يلزم توقفه ايضا على شرط حادث اخر في الان
 المذكور وهكذا اضطررنا الى تناسل من الحادث بين الحادثين
 احدهما الموجب والاخر الحادث الاول الذي كان كلاسنا فيه
 او نقول صدور جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول من الشرائط

الموجود في ذلك الان بحيث لا يشذ بحسب ان لا يتوقف على شرط آخر
 للابتنم خلاف الفرض قبل ان يحد احد الامرين المتعينين ولا يتحقق ما فيه
 اما اذا لم يكن التزم ان يكون حدوث الشرط قبل ان يحدث الحادث
 ولا يلزم التعلق لجواز ان يكون وصول استداد بقاء الشرط بالحادث الى
 عدم معين او ما يتبعه من انقضاء قدر معين منه خيالا ايضا في تمام
 علة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك الحوادث في آن فان قلت
 ففني الشرط عند ما تتم به علة وجود الحادث فلم يتم العلة الا بالوصول
 المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا الوصول ولا يشهد في ان تحققه في آن
 حدوث الحادث فنقل الكلام الى ما به يتم له تحقق هذا الوصول وهكذا
 قلنا لا يحتاج هذا الوصول الى علة اخرى حادثه في هذا الان بل علة اعما
 هي علة الحادث السابق الوصل بقاؤه الى الحد المذكور بالترتيب وجوب هذه
 سابق على هذا الان كاهل الفرض فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان
 تدرجوا عدم التوقف الاعلى وصول استداد بقاء الواجب لذات وبقائه
 شرط قديم الحدين فلم يمتد شرط احادنا ونقلنا الكلام اليه لا نرى
 عدم احتياجه الى ما سوى الواجب او القديم المستند اليه نظرا لما ذكرتم
 في صحيح جاز تقدم الشرط الحادث فلا يلزم الحوادث الضال المتأخية اصلا
 فضلا عن المجمعة في آن واحد قلنا لا يمكن هذا الا التزام الفرق الظاهر
 بين الحادث والقديم في ذلك فان الحادث بجواز ان يكون متغيرا في
 نفسه وان فرض له حالات مختلفة على التدرج حقيقة يتوقف على

حضور بعضها حدوث حادث من مؤثر موجب واما القديم واجبا
 بالذات او غيره فليثبت وعدم اختلاف الاعمال فيه كما تقرر في محله لا
 يتصور ان يكون حضور بعض من حدوثه بقاءه خيالا في نفسه في حدوث
 شيء على الوجه المذكور باغاية ما يتصور من القديم ان يكون الاستداد بقاء
 حدوثه مختلفا بالاعتبارات وشأن هذا الاختلاف انما يمكن ان يكون متنا
 الترتيب الفاعل المختار وتخصيصه ايجاد بعض الحوادث دون بعض بعض
 الحديث المذكور ودون بعض مع تساوي الجميع بالنسبة الى كمالها في مكان
 المقابلة المذكور واما المؤثر الموجب فلا يتصور له الترجيح والتخصيص
 بالامور الاعتبارية كما مر في الحاصل انه لو فرض توقف تأثر الموجب على
 شيء كما مضى عن فيه يوجب ان يكون الشيء المذكور من الامور الحقيقية بخلاف
 المختار فانه يمكن ان يرجح بالامور الاعتبارية واختلاف حدوثه استداد بقاء
 الحادث يمكن ان يكون متطبقا على اختلاف حاله حقيقة ودون القديم
 فانه لا يتصور فيه الا الاختلاف الاعتباري واما تأنيها فلان ما لا يتسنى
 سلفا سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب يستحيل بل يهية ان يكون
 محصورا بين حاضرين فكان تمهيد حدوث كل من احاد الشرط في آن
 حدوث الحادث المفروض لغزا لا دخل له في بيان المطلوب كما تألشا
 فلا بد يمكن ان يلزم ان الواجب تعالى لا يكون طرفا بعينه السلسل
 ان يكون السلسلة عرضية يتساوى احتياج جميع احادها بالنسبة اليها في
 ذلك الترتيب فلا يلزم المطلوب في هذا البرهان الا بطلان التسلسل



وليعلم ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باى طرف كان من المنع والضايق
والعارضة على نحو ما على البرهان الاول مدفوع بمثل ما دفعناه به هناك
واما ما ذكره شامخ المواقف من ان هذا البرهان ايضا لا يتم الا بافتات
حدوث جميع ما سوى الله تعالى اذ لو كان مديماً سواء جاز ان يكون ذلك
القديم غير متراكمين واسطة بينه وبين الحادث فلا يلزم من وجود حادث
مستند الى قديم تختلف العلول عن الموجد المتنام يمكن ان يدفع بارجحان
عدم معقولية هذا الاحتمال غير مخففة لجزان بين بعض الموجه التي
قد سبق ذكرها كافتاق العقلاء على التمسك واسطة قديم غير اريد الموجد
والحوادث الواسطة وشكل هذا الاتفاق من جميع العقلاء جهة طبيعة كادى
مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال مما يجوز احد من العقلاء لا يمكن به
تصحيح ربط الحادث بالقديم بلا تكلف ولكن لم يشب احد في هذا المقام
بدل الفلاسفة القائلون بايجابه تعالى اما التجاؤلى في تصحيح ربط الحادث
به الى اثبات حركة سرمدية ذات جهات احد بهما حقيقة انها وهى
كون الجسم بحالة يصح ان يعرف له في كل آن فرد من الاوضاع غير المتفرقة
في الان السابق واللاحق وهذه الحالة المسماة بالوسط بين الاوضاع قديمة
ستمرة من الارل الى الابد والآخر حقيقة النسب التي تارنها وهو حادث
فرد ان النسبة المفترضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفترضة
في كل آن غير المفترضة له في آن آخر فهذه الحركة قديمة من حيث الذات
ومستند الى القديم وعادة من حيث العوارض اللاحقة ومستنداً

البرهان

ايها المحدث استاذ كل منها العارض مسبق بغيره معقوله منع الا
معقوله لا النهاية ولا يخفى انه خيال اطل للقيام ابراهيم على بلطان
السائل مطلقاً كما تعرف في محله ووجه اخرى اورد هاعليه بعضهم
لا يطول الكلام هنا بذكرها فلو كانت تلك الحركة واسطة بين الراجلين
وكل من الحوادث امر غير معقول ولو افترضنا ما من تخرج الحق في
تكميل المحصل بما فيهم مراد مما ذكره في التبريد والتمسك كما يحكى في
اخر هذا البحث من حقيقة ما قرره حنا من حدوث الاجسام
المجسمايات هل هو على وجه ينفذ في هذا المقام ام لا بل البتة على
ظاهره الموافق للكتابين كاحسبه التوم كان احسن الحامل لقوله هذا الى
غير معقوله عدم معقولية هذه الواسطة بان يحمل قوله وجود العالم بعد عده
نفي الايجاب على ان حدوث العالم ينحصر في مجموع الاجسام البسيطة على ما هو
المصطلح فيه كما مر من حيث انه حادث من الحوادث بدل على ان كونه تعالى
مجبباً لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجد المفترضة في تمام المقصود
حينئذ الى وقع ما نسبته به القائلون بايجابه تعالى في توجيه البرهان المذكور
من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله والواسطة غير معقولة اشار الى دفع
هذا المشتبه به ويكون معناه ان الواسطة المعهودة المعقولة عليها هي المضموم
في هذا المقام وهو الحركة المذكورة غير معقولة لظهور انها بعد شئت حدثت
بمجموع الاجسام المستند الى موضع تلك الحركة لا يجوز ان يكون قديمة من حيث
الذات كما زعموا لا سيما لا تقدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب

وهو اختياره تعالى مع دفع ما هو العلة الأولى للخلافة في هذا المقام
بدون ابتداء شيء منها على غير ما سبق ثباته في هذا الكتاب فلا شك
ان دفع هذه الشبهة اهم من دفع احتمال ان يذهب الى جهة احد
من الصلوات كما عرفت مع احتياج اقامته الى ما ليس من منه فيمن يثبت
حدوث جميع ما سوى الله تعالى فافهم فانه لطيف جدا ثم انه قد تسك
بعض الخراف من اعتد بطلان خيال الخلافة في هذا المقام واستحالته وتوط
هذا المرحله بحال الخبث منه لتجميع ربط الحوادث بالقديم تعالى حوال الحوادث
تجميع الى امر واحد مستحيل لا يتبدل فيه لكن يفرض فيه امور متباينة بحسب
متبدل بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة بعد
ولذلك النسب الواقعة بينها معلومة لذلك الامر الواحد في فعة واحدة قال الشاعر
الدول في رسالتك المرسومة بالوراء اعتبرت الاستعداد الزمان الزمان
يحدث التغيير التبدل ويحدث الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة
واحدة وجدته شائنا من شئت العلة الاولى محيط بجميع الشئوت المتعاقبة
ثم ان امعت الطر حدث المقابلة باعتبار حضور حذو ذلك الاستعداد
وغيره بها بالنسبة الى زمانيات الواقعة تحت حيطته واما الملائكة الحالية
عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجمع متساوية بالنسبة اليها استقامة
في الحضور ليدانها تلك بالمثل حواله العواطف ليس عند ذلك صلاح
والاستاء انتهى ولا يخفى انه شال تحوي على ماذون متصوف وهو غير
ما نعت اليه عند المتصوفين فيبين ان شيا من عذرين الوجهان ايضا

لا يصح الاصلاح الربط المذكور فلا يفتح في الوجهان فانفرد الله لا يفسر فيجوز ان
الحدث بالقديم الاس وجهه ثبوت الاختيار له تعالى فانه على تقدير الاحتياج
والفعل سلسلة العلية والعلوية الى الواجب تعالى بدون انفصال الخلف
في الزمان على طبق منفعي الداعي للازم ثبوت الاختيار لازم حدوثه تعالى من
حدوث حادث وانما هو تعالى من استغناءه قال المحقق الطرسى رحمه الله في
الفصول الواهية عند الخلافة من حيث لادائه وكل يجب لادائه لا يخلو اثره
منه فيلزم بهم انه اذا عدم ثبوت العا لاداء عدم الواجب لان عدم ذات الشئ
اسا لعدم شرطه او لعدم خبره والظاهر في علمهما ان الكلام في حتمه حتى يفي الى
الواجب لان الموجودات ابرزها حتى في سلسلة الملائكة الى الواجب فيلزم انها
عدم ذلك الشئ الى عدم الواجب وليس لهم تجدد الله من هذا الزمان من غير
جدة الوجود على ثبوت اختياره تعالى حوال الاختيار وما قبله صفات متباينة
لا يكون ان يعرض فيها التفاعل لا يمكن ايضا انشاده بجميعها فلو شال جميع الصفات
التفاعلية فلا بد ان تمت الواجب تعالى في افعاله باحد هما افضل بطور الحكم
بانشاده تعالى باشراف المتقابلين ومعلوم بديهته ان التفاعل من حيث هو فاعل
اذا وقع صدو كل من الفعل والترك وكان وقع احدهما صدو سببا على حكمة
واعية اليه يكون اشرف من الاصح منه الاستدوار احدهما فيقول الزم
والواجب وان كان مطابقا للحكمة والتجارة لك سبابة فيحكم العقل بوجوب انشاده
تعالى في افعاله بالاختيار المتقابل لا يجاب فثبت المطلوب من دون احتياج
الى الاضافة صفة الحوادث في افعاله حتى يستلزم ثبوت هذه الصفة

له تعالى كلف البرهانين السابقين ولعل ان هذا الطريق لا يثبت اختياره
 تعالى اسهل واسلم واوضح بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى به يهل لنا
 بمعرفة اثبات حدوث جميع ما سواه ايضا وذلك لما يحكم به العقل الغير
 المغلوب بالشبهات الواهية ان فعل الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما
 له بل يجب انما كونه فحجب ان يكون حادنا وهذا معنى قول المتكلم الذي
 لا يدعو الى معدوم والى جهة الطريقة ارشدا ناولانا ابو الحسن الزيات عليه
 السلام قال انه لو كان معدوما في بقائه لم يجز ان يكون خالفه لانه في
 معدوم فكيف يكون خالفه لمن لم يزل معدوم الحديث هذا هو الكلام في حق
 صفة الاختيار في المكلفين وفي الواجب تعالى وفي كل من المقادير
 مقصود ولهم مقالات وشبه عليها حتى تفصلها بما فيها من مباحث
 الجبر والاختيار ولكن بقي جهنا مباحث مستقلة على فرائد جديدة في حق
 النبي عليه السلام ان الاختيار قد يعملى في حق كلف قوله تعالى ولما
 نزل من بعد سبعين رجلا وهذا المعنى ستم اياه تعالى ايضا كلف قوله
 في سورة طه خطابا للمؤمنين عليه السلام وانا انزلت فاستمعوا لي وانصروني
 احفظت لك الرسالة وفي سورة الزمر ولقد اخترناهم على علم على العالمين
 اي اصطفايناهم اسرائيل حال كوننا عالمين بكمال الخير وبانهم احقاء
 بالاختيار وامامنا قوله تعالى في سورة القصص وريك خلقنا ما يشاء
 ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون فيمثل كلامنا
 المختارين والاولى انب بالانتخاب والثاني بالبيان الفصل به برسمه

عام

نظره في سورة الاحزاب ما كان ليومن ولا مؤمنة اذ اتفق الله ورسوله
 اعلان ان يكون لهم الخيرة من انفسهم قال الطبرسي اي وما فتح لرحل
 ولا امرأه من اهل الايمان اذ اتفق الله ورسوله امر من الامور
 ان يكون لهم الاختيار من امرهم على اختيار الله لهم بل من
 حقهم ان يجعلوا رايهم بغير رايه والخيرة ما يختارونها انفسها
 تعالى يجب ان يقول بكل فعل من افعاله ولا يجوز ان يقول بافعال
 العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة باختيارهم وهذا
 هو سر الاختيار غير معدوم من الخصال التي روي فيهما من اي
 عبد الله عليه السلام انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بعد
 الخصال السبع بمسبة وامارة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل
 فمن نعم ان يقد على نعم واحدة فقد كثر الحديث وذكر ذلك
 لان الخصال المذكورة اعماها من الله تعالى بالنسبة الى جميع افعال
 العباد وطاعة كانت او معصية لحفظ سلطنته عليهم فجميع ما يصدر
 منهم ولهذا الركيزة مستطيعين لخلاف ما علم الله وقدره منهم
 على طبق تربيته لهم وان كان اعطاهم الاختيار بعد ما يفتح لهم
 كل من طرف الفعل والترك لان يستحقوا به المرح والدم والثراب
 والعقاب ويعلن ان يكون بعضهم اعتبارا ايضا بالنسبة الى بعض
 افعال الله تعالى الواقعة بعد الاسباب العادية لا للجميع لان تلك
 الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر في محله فلو كان كل فعل

ان اختيار الله تعالى
 على خلقه لا ينافي
 مع اختيارهم

ان اختيار الله تعالى
 على خلقه لا ينافي
 مع اختيارهم

منه تعالى يجب ان يقع تلك الافعال كانت وقوع كل فعل منها ايضا
موقفا على وقوع شئها وتبعها وهكذا فلا يمكن ان يقع شئ
لوقوعه على وقوع السلاسل الغير المتناهية وفي لفظ الرواية ايضا
اشعار بعدم العموم حيث اخرج الساء والارض من هذا الحكم
وبان العلة منها ما يكون بالنسبة الى افعال العباد حيث وقع
على ذكرها وله من نعم الله تعالى ما لا يحصى في الخصال امران
وجوب تعللها بكل من افعال العباد واستناع تعللها بكل من
افعاله تعالى على خلاف ما اعتبر في الاعتبار من امرين استناع
تعللها بشئ من افعال العباد وجوب تعللها بكل من افعالها
تعالى فان قلت الشبهة والارادة منه تعالى انما معللتان
اتفاقا جميع افعاله تعالى ايضا فكيف عدنا من الخصال قلنا
للمشية والارادة معينان كادل عليه ما روي عن النبي
عليه السلام قال ان الله تعالى اراد قين ومشييها ارادة حق
وارادة عزيم الحديث والعرف ان ارادة الحق من صفات فعله
تعالى تصف بها عند صدور كل فعل منه وارادة العزم هي اتيانه
تعالى بشئ من عمله مخلوقاته لكونه سببا من اسباب وقوع شئ
اخر وهو نفس هذا الشئ المخلوق للسببية المذكورة فيناسب
ان يعين بهذا الاعتبار من الشئ الاول بالارادة ومن الثاني
بالعزم فليست متماثلة تعالى بها عند صدور كل ارادة تعالى

ومع ذلك فيكون من غير المتعارفين
فان قيل فلو كان الله تعالى سببا في كل شئ لكان
الخلق سببا في كل شئ

المخلوقه بجميع افعال نفسه غير ارادته لافعال عباد اول بعض افعالها
الواقعة بعد الاسباب العادية بالنوع والاولى سماكة بارادة الحق
وغير معدومة من الخصال الثانية بارادة العزم ومعدومة
وقس عليها المشية وقد ذكرنا الاستدلال في الفرق بينهما
في شرح الكافي ان ارادة الحق هي الارادة العباد على ضد
وارادة العزم ما يتقدم العباد على ضد ارادتها فان قلت اذ كان
ارادة العزم ما يتقدم العباد على ضد ارادتها فكيف يجوز ان
تكون معدومة من الخصال التي من نعم الله تعالى ان يتقدم شئها
فقد ذكر على ما هو صريح الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالعدو
في الرواية هو الاستعانة المستمرة للوقوع بها لا العندرة
الحقيقية اذ معلوم ان كل ما يقع باختيار العباد ويكون الاعمال
مطابقا لمقتضى الخصال المذكورة يجب ان يكون خلافا لافسان
مقدور انهم حقيقة والارادتين الاختيار اختيارا باجرامهم لا
ان يكون ما يستلزم اليد سبيلا البتة لئلا يلزم وقوع خلاف
ارادة تعالى وسائر خصائصه في هذه المعاني زيادة توضيح
في محالها ان شاء الله تعالى ومنها ان الاختيار له تعالى لما كان
في مقابل الايجاب وهو كما ينبغي في عمله يطلع على معان يجب على
طبيعه ان يكون الاختيار ايضا كذلك فينبغي التنبه على تلك
المعاني ليستبين ما هو المقصود ههنا فنقول الايجاب بطلان ما

لما روي في الخبر ان الله تعالى
سبب في كل شئ

معه الترتيب عن فاعل الفعل والاختيار ما يصح معه كل من الفعل
 والتترك عنه فان كان امتناع الترتيب من الفاعل لذاته لا من
 دواع ونحو يقال له الايجاب الطبايعي وهو الذي ينسب
 الى الطبايع كالنار في الاحراق والشمس في الاشراق وان
 كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من شرائط التاثير المقضية لعد
 انكاز الفاعل عن فعله ولو باستداده وهي يقال له الايجاب
 امتناع الانكاز وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من شرائط
 المقضية لحدوث الانكاز يقال له الايجاب الخاص وسائر الشر
 بين الاخيرين هو اختلاف كونه مقتضا الداعي وسائر الشر
 هل يقتضي المقارنة وعدم الانكاز ام لا بعد الاتفاق في ان
 الاستثناء المذكور من جهة تلك الشرط لا من جهة الذات كما
 في الاول فلو لم يكن الاختيار ايضا على نفسه وجه الاول
 ما يصح معه الفعل والتترك بالنظر الى الذات من حيث هو مع قطع
 النظر عن غيرها والثاني ما يصح معه الفعل والتترك بالنظر الى
 الداعي ونحوه ايضا ولكن في شيء من الاوقات وان كان
 وقفا موهوما ولا سانية الوجوب السابق في وقت اخر انما النبا
 له الوجوب في جميع الاوقات والثالث ما يصح معه كل منهما بالنظر
 الى الشرط المذكورة ايضا في جميع الاوقات فيما فيه الوجوب
 السابق مطلقا فبعد اتفاق المليون على وجوب الاتفاق

معه

بالاختيار مطلقا وهم قوم ان سببونه له تعالى من ضرورات
 الاديان هو المعنى الاول المقابل للايجاب الطبايعي فيكون
 منهجهم في حثية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعي
 وطبق الحكمة وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزوم شرط
 التاثير وتقوم افعاله بكونها مثلك المرتبة بل اعتقدوا انهم ذلك
 يجب الاختيار بالمعنى الثاني المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانكاز
 فخان ضرر طالع الاديان ولكن ليس بالواجب شيء عليه فقام
 بالنظر الى الشرط وجوبا سابقا اذ الرتبة المقارنة المنفية بالاجماع
 الانبياء وقيام ثالث من ارباب التحقيق فظنوا بان للزوم والوجوب
 السابق في افعاله تعالى ينافي استحقاقه المدح وهو المناط للاستحقاق
 العبادة التي عليه شرب جميع الاديان والمثل فكلوا بان الاختيار
 لا يتجناه تعالى هو المعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص ففروا
 عنه تعالى الايجاب بجميع معانيه لاستانام الاختيار بهذا المعنى
 الاختيار بالمعنيين الاولين ايضا لاشك ان هذه المرتبة
 اشرف والمصنف بها اكل في ثابته لم يقتض البرهان الاخير
 واما غاية ما ثبت له توسط حدوث فعله كما هو مقتضى البرهان
 الاولين فانما هي المرتبة الثانية وهذه الدقيقة تفصل لان تكون
 احدى وجوه جميع البرهان الاخير على الاولين فتدبر ومنها
 تحقيق ان الحدوث باي معنى من معانيه المتدولة يدل على

ايضا الاطلاق اصحاب الراجح
 على الاخبار بالانكاز

بيان ان فعله تعالى
 مقتضى الاتفاق المذكور
 هو الوجوب

الاختيار فيقول لا يغير في مطلق الحدوث سبق امر على الحادث
فان اعتبار سبق العلة عليه فهو الحدوث الثاني وان يغير
سبق عدمه عليه فهو الحدوث الثاني هذا هو المشهور
ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني مفهومين وثالث التسمية
بان السبق بالعدم اما سبق بالعدم المصوب والليالي
وسماه الحدوث الدهري او باستمر العدم وهو الحدوث الثاني
وحمل الزعم بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة حدوث العالم
وقدمه على المشهور هو الحدوث الثاني ومن ثلث التسمية
نعم انه الحدوث الدهري والتحقيق هذا مقام آخر سيجي فيه
ان شاء الله تعالى ويانسف ان يحقق ههنا ان الحدوث الثاني الثاني
لكل ممكن اتفاقا وان فرض كونه ذلكا زمانيا لا يدل على اختيار فاعلم
فما هو اما الحدوث الدهري للعالم وان نعم قوم انه دال على نفي الوجود
الطبيعي واخرون انه دال على نفي الوجود بمعنى استعاضة الانسداد ولكن
الحق ان لا يدل على شيء منهما فان جواز الوجود الدهري على الممكن من حيث
هو ممكن امر موقوف على العقلاء فاحتمال عدم الحيز قائم على تقديره لا يتم
ولا الحدوث الدهري على شيء منهما لان طريق التاثير فيه حينئذ
من الفاعل ولو فرض وجبا باحد الايجابين المذكورين يمتنع في الجبا
بعد العدم المصوب فلا ينافي وتوهم ذلك ان يكون اثر المانع اقضاء
كاقضاء الامور الطبيعية والماضي متعينا باستحالة شرائط الثاني ان لا ينفك

منه

عنه انه فان قلت كيف لا ينافي الاختيار مع فرض وقوع الانسداد فلا ينافي
الموجب بهذا الايجاب ان يكون شرائط ثانية مقتضية لانتفاء الاول
الواقع من جهة عدم تحيل الاشياء بالذات الا هذا النوع من الانسداد على ما هو
المعروف فيهم فظهر ان القول بالعدم الدهري دون ان يملك العالم لا يكون
اثبات الاختيار له فثبت ان من المعينين المذكورين فضلا عن اثبات الاختيار
بالعدم الثاني الثالث المقابل للايجاب الخامس ان غاية ما نيت بالحدوث الدهري
العالم انسداد الواجب تعالى عن وجوده واجتماعه مع عدمه المصوب وقد
اتفق اقتضاء هذا النوع من الانسداد لاجل من الاشياء والوقوع على هذا النوع
الساكنة حتى يستدل بالعدم على خلاف الاخر وقد مر فاما الحدوث الثاني
المتاخر لوقوع الحادث ان حدوثه مقارنا لحدوثه خاص ولكن معين من الزمان
فانما يدل بالاختلاف هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث من حيث هو
الحجب بالحدوث والذات على حدوثه فثبت على لا يجوز العقل ان
يكون موجبا للطبيعي وهو ظاهر ولان يكون ما اقتضت شرائط ثانية
انتفاء انسداد عن اثره لوقوع الانسداد وجوبه على النوع الذي لا يتجلى
لحتمال اقتضاء الاشياء فان الاشياء على فرض عدم جواز انبثاقه ايضا
يقضي الوقوع في الاثر لانتفاء مطلقا لاحتمال حصوله من غير هذا
الخصيص لا بد ان يكون من جهة المؤثر العالم بالاصح المصوب لا دال على
طريق هذا العلم المعبر عنه بالذات فيثبت بكون المؤثر في مختار بالمعيار
المقابلين للايجابين المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النوع من

فلا ينافي الاختيار

الاعتقاد في الازمنة مع كون المؤثر فيه لا يجب عليه بالوجوب السابق
الثابت له لا يتضاءل لبطاقتهم غير هذا التصور من التأثير لا يدل على وقوع
الاجاب الخاص فلا يدل على جوب الاختيار بالفضل الثالث وقد عرفت ان
هذه الحقيقة بالاثبات بل هو مظهر المظهر من اعتبار حجة الفعل والمثل في
معنى القدرة على الاختيار لا يحض معها بالانظر الى ذلك العالم مع قطع النظر
عن الشرط كما استظهره محل النزاع حقيقة بين محققهم وبين الفلاسفة
القائلين بان الشيء لا يمكن ان يكون واجب سابق لم يوجد كافتاد الاستاد كما
نظروا في حاشي العدة فالتبرعات اللاحقة بهذا المقام الذي لهذا المطلوب وهو
البرهان الاخر كما مر فتلتم ما ينبغي مما ان لا يغفل عنه ان القدرة على
العالم لا يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان
امرا هو ما منتهى علم بقا وموجود سرودي هو الواجب جلي لا ينفرد
لا يكون من جهة العالم كما هو رأي محقق المتكلمين ولما على تقدير ان يكون
موجودا ومقدار الحركة العارضة لجسم كاذب الى الفلاسفة ومن بينهم
فجميع اللحدوت الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت ان ذلك
عليه انما هو من جهة تخلفهم عن حدوث العالم بان معين من جهة الاوقات
المفروضة في الزمان العتلة لوقوع حدوث العالم في كل منها فلو كان من جهة
العالم وكان محتاجا بوقته اذ لاقت كما يفهم من اجاب به الحق الطوسي قدس
سره في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم الى احتواء وقوعه الا على
التصور الواقع فيبقى التخصيص المستقطب منه نفي الوجوب وثبوت الواجب

هذا هو المطلوب في هذا المقام الذي لهذا المطلوب وهو البرهان الاخر كما مر فتلتم ما ينبغي مما ان لا يغفل عنه ان القدرة على العالم لا يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان امرا هو ما منتهى علم بقا وموجود سرودي هو الواجب جلي لا ينفرد لا يكون من جهة العالم كما هو رأي محقق المتكلمين ولما على تقدير ان يكون موجودا ومقدار الحركة العارضة لجسم كاذب الى الفلاسفة ومن بينهم فجميع اللحدوت الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت ان ذلك عليه انما هو من جهة تخلفهم عن حدوث العالم بان معين من جهة الاوقات المفروضة في الزمان العتلة لوقوع حدوث العالم في كل منها فلو كان من جهة العالم وكان محتاجا بوقته اذ لاقت كما يفهم من اجاب به الحق الطوسي قدس سره في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم الى احتواء وقوعه الا على التصور الواقع فيبقى التخصيص المستقطب منه نفي الوجوب وثبوت الواجب

قوله

وذكر

ولا يلزم ان الاستاد دام ظله في حاشي العدة بعد تحقيقنا في باحث الحدة
بقوله ويظهر بما ذكرنا في تخلف الكلام انه على تقدير كون الزمان موجودا
في الخارج ومقدار حركة الفلكات ومقدار حركتها بدون وجود الفلكات لا يلزم
لحدوث العالم انما لا ينفرد ولا يمدى لرويه من التراجع بالارجح على
امه فمرة مبيحة انما الدال عليها استعماله للنقص وكون التعمد بنفسه العالم
برعاية المصالح في الوفاق والانس وتخوها لمن يستغنى في خلقه او كماله
عليهم السلام الثابت صدقهم بالجهز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان
متوقفا على نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب الجهل واستيقنة
النتهي وهذا ان الاختيار الذي اثبتنا للكافرين هو في مقابل الجبر والجهل
ان المذهب في الجبر تلك احدى مذهب جميع من صفوان ومن بعده
هوانه لا قدرة للعبد على شيء من افعاله اصلاحا حتى انه لا فرق بين نحو
حركة الماشي ونحو حركة المرئش في كونهما غير مجامعين لقدمته وتوالت
يقع جميع افعاله بقدره الله تعالى في مذهب الاشاعرة وهوان العبد
لكن غير مؤثر في افعاله بل بقدرة الله عليه حتى انه لو لم تثر قدرة
الله فيها الا يمكن ان تقع افعاله بقدرة غيره فالتاثل مذهب الحسين
البحري من المعتزلة ومن تبعه وهوان قدرة العبد وقوة في الحما
تأثيره واجبا بالوجوب السابق من جهة علمه الموجبة له التنبه الى افعاله
الله تعالى بحيث لا يطيق عدم الثاني ويتبع عليه ترك ما يفعل وكل
من هذه المذاهب عند التامل يستانم لا اقل لعدم استحقاق العبد

هذا هو المطلوب في هذا المقام الذي لهذا المطلوب وهو البرهان الاخر كما مر فتلتم ما ينبغي مما ان لا يغفل عنه ان القدرة على العالم لا يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان امرا هو ما منتهى علم بقا وموجود سرودي هو الواجب جلي لا ينفرد لا يكون من جهة العالم كما هو رأي محقق المتكلمين ولما على تقدير ان يكون موجودا ومقدار الحركة العارضة لجسم كاذب الى الفلاسفة ومن بينهم فجميع اللحدوت الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت ان ذلك عليه انما هو من جهة تخلفهم عن حدوث العالم بان معين من جهة الاوقات المفروضة في الزمان العتلة لوقوع حدوث العالم في كل منها فلو كان من جهة العالم وكان محتاجا بوقته اذ لاقت كما يفهم من اجاب به الحق الطوسي قدس سره في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم الى احتواء وقوعه الا على التصور الواقع فيبقى التخصيص المستقطب منه نفي الوجوب وثبوت الواجب

افعاله واحكامها لا يوافق ان هذا الاستفراق معلوم عقلا لكن لا يجمع
وجوهه وانصف من نفسه فاختصارا للعلم بالمقابل للغير بعين الذاكر
الذاتية معلوم ثابت للكل في مقام قدوة وقدرة فم ثانيا وثالثا
فيما خرج عن طوقهم بالوجوب السابق فهم قادرون في زمان الفعل
على التذلل والعكس فلا يتبع شيء من افعالهم الابداعي وقوع مقابله عنهم بالثبات
والاشهر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار كلام متوهم
مدفوع وقد عجزوا عن غيرهم مع مبنية على ثبات سبب البطالة وما
لجمله عرف باقيا تاما وانضاف ان السبب في افعالهم على حد كونه المستقيم
مدحوا للمشيقة وما للثواب والالعاب على افعالهم وعصيتهم معقولة
عند العقلاء مقبولة لا في الانكسار والامال المخرج من هذا الحدود ثم ثبت
استقلاله قدرتهم على افعالهم بعدم دخلة تدبير الله تعالى في افعالهم
ويعجز عيهم مقتضى الحكمة والمصلحة بدون جبر وإيجاب والزام كما
في المعتزلة المقتضية تارة والقائمة بالغاثة في تقييدها
المتوهمين خوفا من الله الاستقلال في القدرة على امورهم بالكلية نظرا
منهم ان لو لم يكن هذا التقييد لكانت الواجبة منه تعالى عليهم في ثواب صفا
مثلا فلما انصرف عنهم وقوه انهم ان لو فعلوا شيئا تعالى واصفا بها انما
لاستند اليهم بالابتناء من شرورهم وعصايتهم فهو اذ لا في مقابلة
تدبيره الخواص الحرة فان كون انتم الامور بديك تعالى وانما شاء
كان والامور ان يكون وان كل واقع انما هو بقضائه وقدرة من عز وجل

الدين في الاضيق

في التعليل والتعليل في العلم والحقائق

الدين وانما يكون في جوارز الواحدة كون المعاصي واقعة بقدر قسم تلك
 على وجه كانوا مأمورين على تركها ايضا ولا يلزم بحصول طائفة بالحققة
 شيئا من جرمهم وما شاكلها من تدابير من الواقعة مستر على وفق نظام الامر
 قضاء الحق الديني وان تكون مستندة اليه تعالى انما كان يلزم ذلك انما
 معاصيهم مثلا بحيث حتم فاقعها على وجه يجبر الزام وليس كذلك في
 حكمهم من الخلق امور من جهة المصلحة العامة منافية الى اختيارهم الفصل الـ
 بالاجابة ليس بالحق الفصل تلك المصلحة الواجب للاطلاع على الواقعة
 ولان الزام السلطة فلا يلزم منها اطلاع ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى كما هو
 لما وقع فيهم من ارباب العصية صلوات الله عليهم اجمعين قوم امروا ان
 يعرفوا الله بعد ذلك ما خرجوه من سلطان قد اكملوا التوسطين الترتيب
 الذي ينزلهم يقيهم عن مقام جوارز التكليف والمواخاة وبين الاصل والامر
 يرفع شأنهم من درجة العبودية الى الامرين الامر بين الذي ارشده اليه
 بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموفق والمخالف واغارهم في الاشارة على
 وجوب الامور الحادية وكثرة منها ما روي في الكافي وغير واحد عن ائمة
 ولي بعد الله عليهم السلام قال ان الله ارجم محلة من ان يجبر محلة على
 الذنوب ثم يعذبهم عليها لانه من ان يراد امره فلا يكون فالامر على
 عليها الحكم فالامر بين الجبر والامر من جهة فالتدبير والامر واسع ما بين
 والامر ضيق منها من رجع من اوصي الله عليهم قال قلت اجبر الله
 الصادق على المعاصي قال لا قلت فغفر من الامور قال لا قلت فادفعا

النفوس
النفوس
النفوس
النفوس

عقلم

الخلف من تلك بان ذلك وانهما عليهما لا جبر ولا تفويض ولكن امرين
 امرين ومنهما علة عليهما قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون
 والانه امرين ان يكون في سلطانها ما لا يريدونها عن الحسن بن علي التقي
 عظيم الحسن الرضا عليهما السلام قال سالت فقلت الله فوض الامر الى العباد قال
 الله امرين ذلك قلت فخيرهم علي المعاصي فقال الله اعدوا لحكم من ذلك
 الحديث فامرني ان حقيقة هذه الوسيلة ان تامل فيها وطرفها في غاية الحكمة
 والوضوح ولو قطع النظر عن هذه الآثار اريد فان كل احد حتى العوام والصفيا
 اذا فكر في حاله وافعاله عرف انه غير مظهر فيها بل تعلم انه لو مخرج او قد قس
 غير او مخرج غير او قد مخرج على من تلك الافعال لكان المخرج او ان لم في
 موقعه بل انكلف فيعلم انتهاء الجبر من المعاني المذكورة ومع ذلك عرف
 ايضا ان حصول الدواعي على الذي في انقضاء ما يقع من انما هو من طريقه
 عن قدرته على وجهه يفيض باختياره البس حتى انه قد يوجب من ارتكابه
 بعض ما يعلم يقينا انه صمد عنه باختياره فيعلم ان من شأنه ان يترك في
 اموره مقلب للقلوب الى مقتضى حكمته فيصير في قوله من قال المحدثين
 الذي به ان لا يبرهان ليس فيه شانه فيعلم انتهاء الاستقلال والوقوف
 بالعقل المذكور اريد فيجبر من علمه وانتهاء الطرفين بتقويت الوسيلة بينهما
 على الحد الذي بينا والجهل المزعوم كون هذه المسئلة في هذه المرتبة من
 الوجود غير فيها من قديم الزمان الى الان جميع الطوائف مع اشتغالهم
 في كل عصر على وجه غير من الغفلة والادراك ولم يتفطن بما هو ملحق فيها

من الوسيلة المذكورة الامن نجات منهم بهذا العلم والامتنان من اهل البيت
 عليهم السلام والتمسك بوقوف الله تعالى لتبع كلامهم فيفسح لهم ولهم
 الذي يحصل كل امر بهي ذلك انما ايضا ان يتبع من الله تعالى يفعل من امره
 بعون محتاج الالة في تحصيل كل امر بهي ولو في العقليات والاحكام الظاهرة
 الى هذه العلما المعصومين عن الخطا المنعويين من قبل ان يتعلم الخلق
 وانما التجرد عنهم في ارتباط امور دينهم فلا يكون لهم سبيل الهداية الا
 اقتباس اوامرهم ولا طريق الى دياره الا اقتفاء اثارهم ولم يفت الحجة منهم
 عليهم السلام بيان شئ من الحقائق والدقائق اجمالا او تفصيلا عما هو مخصوصا
 حقائق هذه الحقيقة ايضا مستنبطة من اشاراتهم الاجمالية العامة ومستفادة من
 رواياتهم التفصيلية الخاصة فان اخبارهم عليهم السلام كان على ما في رواية
 من العامة للحقا انما هو ما خرج من اذهانهم من الامور الباطنية من عندكم
 منهم على ان النجاة والنعمة انما هم بان معرفة الحق وكذا تعليمه في حق
 هذه السلسلة مخصوصة بها مذكور فيها بين الرواية وقوله على النبي صلى الله
 في الثاني من ابي عبد الله ع انه قال لا جبر ولا تفويض بل منزهة بينهما في الحق
 التي بينهما لا يعلم الا العالم او من علمها اياه العالم الحديث ومما لا يم ما ذكرنا
 ان التفتنا في حق في شرح الفاصدة عن الفخر الرازي ان حال هذه السلسلة
 عجيب فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدان سبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها
 متعارضة متناقضة فقول الجبرية على انه لا بد من ترجيح الفعل على الترك من
 مرجع ليس من العبد وهو قول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على

في كل عصر على وجه غير من الغفلة والادراك ولم يتفطن بما هو ملحق فيها
 في كل عصر على وجه غير من الغفلة والادراك ولم يتفطن بما هو ملحق فيها
 في كل عصر على وجه غير من الغفلة والادراك ولم يتفطن بما هو ملحق فيها

لما حصل المدح والثناء والامر والنهاي وما مقدار ثبات به هيتان ثم من الدلائل
العقلية اعتماد التجربة على ان تصاحب الاحوال والادوار على ما هو متعلق بالعباد
ولما كان التمسك به على ان انما الاعباد والقبلة على وفاءهم وولاءهم وعما
صغرة متعارضان ومن الدلائل الخطابية ان القدوة على الوجود كمال الوجود
بالعباد الذي هو منبع النعمان وانما كذا فعل العباد يكون سببا وعشا
فلا بد من المتعالي عن النقصان والادلة الدلائل السبعية فالذين ملوكهم
الاميرين وكذا الامراء فانهم من الامم لم تكن خالصة من العرفين وكذا
الاميرين والعبادات متداخلة من الجانبين حتى قيل ان وضع اليد على الجير
ووضع الشرج على القدر انما ان منعبا كفى سبب ان القدر في قولنا لا يجر
الامر يجر ويجب استيراد باب اثبات الصانع ثم بعد نقل هذا الكلام عنه
قال ونحن نقول الحق ما قال بعض اهل الدين عليهم السلام لا جبر ولا تفويض
ولكن امرين امرين وذلك لان سبب السبب الذي لا يتردنا الى العباد
على قدرته واختياره والسبب الذي لا يتردنا على غيره واضطراره فالانسان خسر
في هويته مختار كالقلم في يد الكاتب والوقت في خلق الحايطة وفي كلام العقلاء قال
الحافظ القوي لم تشقني فقال سل من يدقني انتهى فانظر الى ان هذا الد
الشهور والتحقق واليقين كيف تخبر في هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد
في تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص الا بالتمسك به وروى عن اهل البيت
عليهم السلام في ما مع طهوه رجالة في التعقيب في خلاصهم ومع ذلك لما لم يكن
من اهل لم يوفق لهم امرهم من كلامهم مع كونهم اهل في معناه مرجعا

في مؤداه خالي عن الاخلاق والتكليفات من ان الغرض والتقصير في الغنى
المنفي فيه على الاختيار لا اهتمام في اختياره فها هو ذا قول فاروق كثرتها
ثم لما لم يتصور بين الاختيار والجبر واسطة يمكن فيها حقيقة ثابتة تلك
الواسطة بتوسط خبر عن الجبر ولا يتناول على معنى الجبر مطلقا ولا
يقرب من مطلقا فالجبر الى حمل ثبوت الامر بين الامر بين على معنى ثبوت كل
في الجملة واما في تفويضه ثبوت معنى الجبر ومصدره التفويض ومع احتمال
باعتقاده لا يلزم الى الطريقة اسلامه ثم ان كتب في تصحيح معنى الجبر حيث
القدرة لا نقول ان الشيء المأمور به لا يوجد على اذهب اليه فلا يتصور
شبههم بعض معتزلة البصرة وغيره فلم يسموا انهم من فليست حقيقة العبد للمع
والامر عقلا لا يكون في حكم القلم والوقت وانما هو ان يقر على ان سلطان الثواب
العقلية حقيقة حتى ان الغرض الذي يلهي ما نقل عنه شارح الواقي في بيان
مذهب اهل البيت في القول بوجود الفعل النظمي الذي قال لا فرق بين ان
يعتدب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعتدب على فعله بحسب حظه
عندما اوجده فيه لا يفرق في العقل بين فاعل القبح والظلم وبين
فاعل ما يوجب القبح والظلم انتهى فالوكان هذا الرجل قاتل او لا يدين الاقتصا
ان الامر بين الامرين انما يتصور ان كان الامر ان على وجهه يمكن ان يتوسط
بينهما ثالث وتعلق بينهما مع انبائه لانه ان الاختيار لعدم امكن واسطة بينه
بين الجبر لا يصلح لكونه ظرفا متصفا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفي له امر غير
الاختيار فتدبر خصوصاً من انما هم عليهم السلام ان المراد بالمنفي منصوص

ومع انهم ما هي فاقبت بطلانها كطلان الخبر وتحقق عنده نبوت الانبياء
 على العمل بالانبياء العبد وانما هو ان سلطة تلك السلطة في دين الله
 الخارجين عنها بالانزلة والتفويض واقتضاء احدهما ان لا يكون العبد
 مستحقا للمدح والذم والتوليد والعقاب والاخر ان يكون ربها بالانزلة
 اميرة فاستراح عن ارتكاب تلك التكاليف والتجملات المؤدية الى ما
 ترى الفارقة في البرهان مثل هذا او مثله في تحصيل هذه الروايات
 ما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم توفيق الله اياهم بالتأمل في محو
 جزالة اختيارهم طريقة كمالهم بقضاياها والحق والارادة لا ان يظنوا
 نور الله بافعالهم كماله الذي استوفى ما افاض الله من اجزائه فذلك
 بقوله وهو منكم في ظلمات لا يبرقون **الارادة** هي المختارة في شئ
 وتقع في شئ بالقدرة وهذا التاكيد معتبر في وضعها اللغوي اي اذا ذكر
 اللغويين ومنهم صاحب القاموس وان لم يرد في تفسيرها على الشئ
 لكن مراد التاكيد في انما وصفتها بما افاض الله من الرود ولم يعين ان
 الطلب والتزود فان اخذت من الاول فالهبة فتبدلها بالتفسير فان
 من الثاني فالهبة لا تزلزله فخصها بما سألته الطلب او التزود فالارادة
 سواء فرفضت في الحانها وفي الواجب تعالى اي كان فيه من العبيد الا
 مستحقين يا فاضحة او عزا مشقة على هذا التاكيد في هذا التعريف شامل لجميع
 معانيها ولكن ينبغي ان يقدم الكلام في حكم الارادة بمعنى كمالها المتبادرة الى
 الازمان الى ان يغير الكلام الى ذكر الحكم المعنى الاخر فتقول ان تبتها بعد

هذا هو المختار في
 تفسيرها على الشئ

معنى

الفتنة

الاختيار وكذا بعد ما يتوقف الاختيار عليه من العلم والقدرة التي في
 المستقلة دون المعادة المباشرة فاما ما يجي بيان في عمل انما يكون تحقيقا
 مع الفعل لا قبله وذلك لان صحيح الجردان يحكم بان من يتوقف صدق
 الفعل على ربح ما لم يجر ولم يثبت بالماضي لم يتجه الى ان لا يصرفه بل ان
 قال الخارج الصواب معنى الارادة واضع عند العقل انك لا تفعل ما لا
 يصدر عنه الفعل والترك يظهر في نفسه حاله بل ان لا احد هما كان الشئ
 البطلان الاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكان مع اعتبار ما لا خلاف في
 اي نظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما انتهى فان قلت لا يقول مع اعتبار
 الحكم الاختيار هو الارادة لكن مع بقاء ملاحظة الطرفين الاخر بعد عدم
 تجميع العزم على ايقاع احدهما بخلاف ثابته التزود كما هو المعنى في معنى
 على ان شئ به بقاء اي نظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما فهو من التفسير المعبر
 لمعنى ما يتقدم به او شعر يتقدم برتبة الاختيار على رتبة الارادة موافقا لما
 وان اراد به ان الاختيار هو الارادة والوظائف بينهما الا ان ملاحظة الطرفين
 الاخر لا في الارادة في كل من اعتبر في مفهوم الاختيار دون مفهوم الارادة
 مع انما ما وجدنا عليه حقيقة فهو مشعر بانما هو رتبة ما في هذا ما استلزم
 من هذا الاختيار بالارادة وكان من ان اراد به ان الاختيار هو الارادة الى
 المعنى بانها ملاحظة الطرفين التي هي رتبة الارادة والوظائف وشعره
 بانها مشعر في الروايات الاخرى من المطلق وشعره من العلم وهذا بعد
 جردا لولا ان يذهب اليه وهم كالاخفى في الجملة كل ما هم الناعل العزم

هذا هو المختار في
 تفسيرها على الشئ

على انما هو مرادواصيل فماستحقاق الارتفاع واليه ولما ما يتبعه
 في الاستحقاق الاختصاص والغير المذكور من الموجودات الرباعية الاشياء
 لها ما يصدق ثبوتها في نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او لذات المفعول
 ما يقصد الفاعل فلا يتعلق به ارادة في توضيح الكلام في ان الفاعل لا يتحقق
 له الاعتبارات معان شتى متقارنة في نفس الامر كونه ما تلاخذه عازها
 انفسه فاعدا اليه فاعلا جاعلا هذا ما فاعله محورها ايا من عدمه ومن
 جعلها كونه ما لا يرد له وكذلك ثبت نظائر هذه المعاني ومما
 في المفعول كونه مقصودا مضمونا مرادوا ليس ثبوت شئ من هذه المعاني
 في شئ من الطرفين مقصود الفاعل بل المقصود انما هو فعل الارتفاع
 المتوجه اليه المتبعة منه ومن فاعله هذه المعاني ولا يمنع ان يكون
 بين ثبوت هذه المعاني وامثالها لكل من الطرفين نوع ترتيب في بعض
 الامر بتقديم او تاخير صلح المفعول اليه على التقديم والفاء او ثم على التاخير
 لجواز ان يكون له اخصه وصيات مقضية لذلك كالتعويض والتمتع
 والاطلاق والتعبد فكل رتبة فرضت لشيء منها في طرف تكون مضمونة
 لنظيره في الطرف الاخر كذلك لا ينافي في تخويف تقديم بعضها على وجود الآخر
 تبعته كما في تقديم العلم التام على العلم المعلوم على وجوده فان حقيقة الشبهة
 في كونه ما يرجع الى اخره مسمى غير متاخر لا يمكن ثبوت تخويفه من العلم
 لما انفصل من هذا التعويض واستثناء ارادة من فاعله عن ارادة
 اخرى وكذا الاختيار وسائر المعاني المذكورة فانما تحل الشبهة الشبهة

بالفعل

بأنه فاعل زعم التسلسل في الارادات المتوالية فان قلت الظاهر ان الارادة
 والاختيار فاعلان ارادان اختياريان للفاعلا فلو لم يتعلق به ارادة في
 اختيار وكيف يطلق عليهما الارادى والاختياري بطريق النسبة قلنا كلا
 الارادى والاختياري عليهما الاطلاق الوجودى والعلمى على الوجود
 والعدم فكان وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه بل
 بالمقصود منها ان كانت تتركه مع سائر الوجوديات في عدم دخولها عن عدم
 في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار
 اشتراكها مع سائر الوجوديات في عدم كون الفاعل تارة فاعلا وقارة عليها
 الاختيار لانما نالت في هذه المعاني ورجعت وجدانك وانما نالت
 فلا احسب ان قننا في ان صفة الارتفاع كما وصفها فانما تعلق فاعلا
 يختار من الخلقين بالنسبة الى الفاعل الاختياري على الوجه الذي قررنا
 ولكن مع انضمام امور اخرى اكثرها من الموجودات في نفسها او الموقوف
 عليها من فاعل القلب او الجوارح او غيرهما من الهيئات والكميات المتوالية
 او الخارجة ولا يتم نيل الماد لهم الا بها كالشوق والليل والانتاسل في الفكر
 والتخييل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة ورفع الموانع هذا
 في الخلقين واما في الواجب تعالى في بعد ما اثبت تحقق ارادة الشبهة
 الى كل حد استماله بل لا ينافي انما لا يراه من التي ضمت في لسان
 اختياره تعالى وبذلك اجماع الملبين ومنصوص الكتب السماوية والجليل
 الزهنياء وسائر اصحاب العصمة صلوات الله عليهم اجمعين وضمت

انما هو مرادواصيل
 فانما هو مرادواصيل
 فانما هو مرادواصيل

اليها ما يدل على عدم اقتضائه الغرض في تخصيصه له بالانها امر اذا اراد
 شيئا ان يقول له ان يكون بخلاف الخلق قد تنطقت بالفرق الظاهر
 بين الامر الذي من وجهين احدهما ان مصداق امر الله الخلق من
 من الموجودات في انفسها امور كثيرة لا يتصورون بها الا بعد ما هو ليس
 الاضمار في الامر والامر وكذا بالمشية الموافقة لها في الحكم وان كان بين
 منهما تمايزا فالتفاوت ما كان من وجهين مصداق موجود بعد ذاته المقدسة
 سوى المراد فهي تابعة لها بتبعية لا تأتي في ثبوت منحصر التقدم لها على
 المراد كذهب اليد بغير ايمان المعتزلة من وجهها ما كان من صفات الفعل
 ولها عبارة عن الخلق في حال الاحداث بناء على ان ما به الشيء لا يجوز ان
 يكون مع غيره سيجوع كما يدل عليه ظاهر ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام
 برواية ابو بصير القائل خلق الله المشية قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء
 بالمشية وبرواية ابن ابي عمير خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية
 وقد مر في بحث الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم
 مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها لا بمعنى الحكم
 على طبق ما سيجي منها وفي الامر من قول العالم عليه السلام والمشية في المنشاء
 قبل غيره والامر في الامر قبل قياسه ما كان مستتر في معدود فان في جملة
 الخصال ومقتضيات اعتبار السببية واعتبار الزمان ايضاً وعلى هذا الامر
 حملها الا ان دام الامر في حواشي العدة وشرح الكافي وثانيتها ان ارادة
 الخلقين قد يتخلل عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفها عنها كذلك

عليها

بالتحقق بعد ذلك ان المراد اطلاقه على ما سبق تصويرها واما ارادة الله
 فلا يتصور فيها التخلل المذكور لعدم توقفها على شيء كما عرفت وينبغي
 على الفرق المذكور ما روي في الكافي عن الحسن عليه السلام في جواب قوله
 السائل اخبرني عن الامر من الله ومن الخلق من قوله عليه السلام الامر من
 الخلق الفهم بوجهين فمذهبهم بعد ذلك من الفعل فاما من الله تعالى فاما
 احدنا لا يغير ذلك الا في غير ما يري ولا يسم ولا يتصور وهذه الصفات غير
 عنه وهي صفات الخلق فاما الله عز وجل في الفعل لا يغير ذلك يقول لا يكون
 باللفظ ولا ينطق لسان ولا يهز ولا ينفك ولا يكتب لذلك كما ان لا يكتب له
 الحديث وكذلك يقول يدك عليه سباق ما روي في الكافي في ايم عن ابي عبد
 الله عليه السلام في جواب قوله زنديق في جاني الاشياء من قول عليه السلام
 من اجل من ان يتكلم الاشياء بما يشاء ومعلية لان ذلك صفة الخلق
 الذي لا يحصى الاشياء له الا بالبيان في المعلية وهو معناه في الامر
 والمشية فقال لما يشاء واما ما يمكن ان يتصور من ظاهر ما روي في الكافي
 ايضاً عن عاصم بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لمرئى الله
 مردياً قال ان المردي لا يكون الا له امر لم يزل الله عالماً بما في امره
 للحديث من ان المردي مطلقاً لا يتصور الا يحصل مراده من غير ان
 يقع بان الالف واللام في لفظ المردي هذا العبد المقصود ان هذا المردي
 الامر في المعروف لا يمكن ان يكون متصفاً بالامرادة لمراد صانعها بل هو
 لا يمكن انهما فاما الامرادة الا من جهة حصول المراد من الابداء على اعتبار

قوله في جاني الاشياء
 امر الله الخلق
 من قوله في الكافي

وما يخرج من الشر وتجن وطير وسباع في غير ذلك ما يدرك بالحواس
فقلته تبارك وتعالى في هذه الآية ما لا يمكن له ان يكون في عين المتصور
فلا بد ان الله يفعل ما يشاء في العلم على الاشياء وكل كونه او بالمشية عرف
صفاها وجدودها وانما صفاها في الظاهر هو بالارادة من انفسها في العلم
وصفاها والمقتدر قد افاقا وعرف اولها واخرها وانفسها وان ذلك
اما كتبها ودلهم اليها وبالامضاء شرح عليها وان امرها وذلك تقدير
العزيم العليم الحديث ويظهر انهم من كلامهم عليهم السلام ان هذا النوع
من الارادة مع متعلقا ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد
طاعتا كانت او عصية مع انفسهم ثلثة افعال اخرى ايضا لا يعبر عنها
بالاذن والكتاب والاحول ويعبر عن المجموع بالمتعلق السبع وقد سبق
عن ابو عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا
بمعرفة الخلق الى سبع مائة واربعة وثمانون سنة واربعة وثمانون سنة
فمن زعم انه يقدر على نفس واحدة فقد كفر وقد فصل وصورة وعمل
الاستعداد تام فله في حوائج العبدية وشرح الكافي هذه النسخة الى وجه
لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتل هذا المقام لذكره وله محل اخر يطلب
هناك وليعلم هناك ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم لا تنتمي في الوجود
اليها الا بعد اختيارهم عن اختيارهم بل انفسهم وقول الله تعالى على نحو
ما اقتضت حكمته باختيارهم فلهذا قسم بدون خبره والزم كانت اليه
امير المؤمنين عليه السلام فيها هو المشهور عند من خطاب به الشيخ بعد عمره

في علمه تعالى في هذه الآية ما لا يمكن له ان يكون في عين المتصور
فلا بد ان الله يفعل ما يشاء في العلم على الاشياء وكل كونه او بالمشية عرف
صفاها وجدودها وانما صفاها في الظاهر هو بالارادة من انفسها في العلم
وصفاها والمقتدر قد افاقا وعرف اولها واخرها وانفسها وان ذلك
اما كتبها ودلهم اليها وبالامضاء شرح عليها وان امرها وذلك تقدير
العزيم العليم الحديث ويظهر انهم من كلامهم عليهم السلام ان هذا النوع
من الارادة مع متعلقا ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد
طاعتا كانت او عصية مع انفسهم ثلثة افعال اخرى ايضا لا يعبر عنها
بالاذن والكتاب والاحول ويعبر عن المجموع بالمتعلق السبع وقد سبق
عن ابو عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا
بمعرفة الخلق الى سبع مائة واربعة وثمانون سنة واربعة وثمانون سنة
فمن زعم انه يقدر على نفس واحدة فقد كفر وقد فصل وصورة وعمل
الاستعداد تام فله في حوائج العبدية وشرح الكافي هذه النسخة الى وجه
لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتل هذا المقام لذكره وله محل اخر يطلب
هناك وليعلم هناك ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم لا تنتمي في الوجود
اليها الا بعد اختيارهم عن اختيارهم بل انفسهم وقول الله تعالى على نحو
ما اقتضت حكمته باختيارهم فلهذا قسم بدون خبره والزم كانت اليه
امير المؤمنين عليه السلام فيها هو المشهور عند من خطاب به الشيخ بعد عمره

صفتها

صفتها بقوله وتقل ان كان قبلا حقا وقدر لا ينهها ان يكون كذلك بل
الغالب والعقاب والامر والامر والامر الى اخر الحديث وهذا هو المعنى بان غاية
الحكمة في السلطنة وغاية العدل والرحمة ومن لم يتأمل في حق انفسه ولم يهد
الى هذا العلم المستقيم كاهل الجبر والتفويض فاولئك قد ضلوا وعرض عليهم بما
الزعم من خبيثة الجبر والظلم اليه اولا ثم اذ لو من ولا ضعف الى سلطنة تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا **اذا تمهدت تلك الجملية في حقيقة الارادة** وبغيرها
لما كانا على اختيار من الوجه تعالى وبغيره وحده تعالى للسمع على طريق الاقتضين
انما انما اهل البيت صلوات الله عليهم بغير ان تفصل الكلام في باطنها الى مرتبة
المبحث الاول في التسمية ان الفلاسفة معتزليون بان الله تعالى شئ متولد
وهو ارفعهم المقتل عنهم المتولدات بين الحاصلين في حقه تعالى ان شاء فصر
ان لم يشأ لم يفعل والتعليق لعدم فرق يستدبره ما بين الشئ والارادة
لكن بعض الحكماء كالغزالي في الاربعين تقدر انهم في الارادة وحكي عنهم
عليه وجواب عنها وتحقيق المقام على ما يظهر من تتبع مقاصد الفريدين
ان الفلاسفة لا يعتقدونهم قدم العالم لم يفرق بين فعله تعالى وفعله تعالى
للمسألة الا باشتغال فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا في تلك
خصوصية صالحة لسببها هذا الاشتغال بخلاف الطابع فانها تدبر على ايا
لنظام الا على حساب انفسهم ان هذا النوع من العلم فلي بمعنى انه نوع من السببية
القوية ليستدبر ما يطابق في الخارج عن بصيرة بغيره كما بان في قوله تعالى لا
يحتاج في فعله الى امر بل على ذلك قال صاحب المواقف قال الحكاء اراد تدبرها

في علمه تعالى في هذه الآية ما لا يمكن له ان يكون في عين المتصور
فلا بد ان الله يفعل ما يشاء في العلم على الاشياء وكل كونه او بالمشية عرف
صفاها وجدودها وانما صفاها في الظاهر هو بالارادة من انفسها في العلم
وصفاها والمقتدر قد افاقا وعرف اولها واخرها وانفسها وان ذلك
اما كتبها ودلهم اليها وبالامضاء شرح عليها وان امرها وذلك تقدير
العزيم العليم الحديث ويظهر انهم من كلامهم عليهم السلام ان هذا النوع
من الارادة مع متعلقا ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد
طاعتا كانت او عصية مع انفسهم ثلثة افعال اخرى ايضا لا يعبر عنها
بالاذن والكتاب والاحول ويعبر عن المجموع بالمتعلق السبع وقد سبق
عن ابو عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا
بمعرفة الخلق الى سبع مائة واربعة وثمانون سنة واربعة وثمانون سنة
فمن زعم انه يقدر على نفس واحدة فقد كفر وقد فصل وصورة وعمل
الاستعداد تام فله في حوائج العبدية وشرح الكافي هذه النسخة الى وجه
لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتل هذا المقام لذكره وله محل اخر يطلب
هناك وليعلم هناك ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم لا تنتمي في الوجود
اليها الا بعد اختيارهم عن اختيارهم بل انفسهم وقول الله تعالى على نحو
ما اقتضت حكمته باختيارهم فلهذا قسم بدون خبره والزم كانت اليه
امير المؤمنين عليه السلام فيها هو المشهور عند من خطاب به الشيخ بعد عمره

ويقرر علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية وقال الفاضل كركو
 في تهاوت الفلسفة انهم يقولون ان تثل نظام جميع الموجودات
 الاثر الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة على التاهية لا يجب
 بل ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لا يلزم لانه
 لا يتصور تخلفه ويقضي افاضته ذلك النظام على الترتيب والتفصيل
 بحيث لا يجوز عدم افاضته اطلاقا وهذا التمثل بوجه عناية لا يلزم
 بوجه ارادة انتهى ولما جرت العكس فلا يقاسم بالحدوث الزماني
 المتناهي لا يخرج فاعلم بعض الاوقات لمحدث معين من جهة الحوادث
 الاوقات الاخرى وجرتهم بان مطلق العلم حكمه عن العدم واما
 الانتم على كونه على الحكيم خصوصا على تقدير تقدم الحكاية وجوده
 حكوا بان هذا الذي من التجميع مع اعتقاده الى العلم لا يفتك به
 آخرنا لم نلتزم ما نجد من انفسنا بالنسبة الى افعالنا وقسمها الى اوقات
 هذا التقسيم هو محل النزاع في الفلسفة ويثبت المظهرين والاشبه
 التي نقلت عنهم فيها خلاصة ما رويها ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان
 يكون فعله اولي من تركه في علمه واعتقاده لئلا يلزم ان يرجع بل هو صحيح
 كان كذلك كان ناقضا مستكسبا وهذا في حق الله تعالى محال والمحال عنه
 صنع جميع تلك الالوية الى الجواز كون احدها موقفا للحكمة واللامحطة
 بان رعاية تلك المصلحة وعدم رعاية امانها وان بانتزاعه فيلزم ان
 يلزم ولا يمكن لفتان بان يكون احدهما اوفق له فيلزم الاستحالة

انهم قد قالوا في هذا
 انهم قد قالوا في هذا
 انهم قد قالوا في هذا
 انهم قد قالوا في هذا

٩١

مدفع بان تناوبها بالنظر الى لا يمنع رجحان احدهما في نفس الامر وان
 اختلافهما غير مهم في كون احدهما اوفق للجواز كون احدهما بمنزلة
 باعتبار حسن الوافق كالمعدل بالنسبة الى العلم فخلاصة ما قلناه ان
 كان مرادنا ان ارادة الله لا تمنع حصول القصد الى ايجاد الامور
 حصول ذلك لايجادها ما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبل العلم
 وظاهر ان العلم على فعل في وقت معين ليس بقصد اليه عند
 الوقت المذكور والارادة الحادثة بفتنة قبل وقتها الى ارادة اخرى
 هكذا فيلزم الدوام والتسلسل وخلاصة ما قلناه ان يقال لو كان مرادنا
 ان العلم لا يمنع الدوام لكان اما ان يريد بخلقه في جميع الاوقات فيلزم عدم
 العلم ومع ذلك لما يتصور القصد الى ايجاد القديم الاستمرار بوجه
 الحاصل فيبقى ثبوت ذلك الى عدمه هذا خلف او يريد بتخصيص وقت
 معين وهذا الوقت ما كان موجودا في الازل والاعاد اقسام الاوقات
 فحدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه فيقال اما ان يقال
 خلق ذلك الوقت انرا لا يابا فيلزم القدم او في وقت معين فيلزم
 ان يتاخر وقت بوقت اخر فيلزم التسلسل وخلاصة ما قلناه ان
 تعالى لو كان مرادنا ايجاد العالم لكانت تلك الارادة اما بالحق
 وهو محال للزوم التسلسل على ما مر وما قد عرفت وهو محال للوجهين الاول
 انهم يولون الفعل على هذا التقدير في هذا الوقت من اوانهم تارة
 الارادة القدرية المتشعبة المتغيرة والارادة الزمنية اللازمة لا يلزم فيكون

عدم الفعل في ذلك الوقت متعاضداً كون المانع موجبا لا مختاراً فينعى
 القول الى نفى الإرادة على تقدير ثبوتها لمخلط الثاني ان التعاضد قد
 من تلك الإرادة القديمة يجب ان يتقدم عند دخول الفعل في الوجود
 معنونه بعد وجوده فلم يعدم القديم وهو محال والمجاب عن الثالث ان
 التزام حدوث الإرادة في وقتها المعين بقضية المراد لا يمتنع في الإرادة
 اخرى كما سبق بانه فان نقل الكلام الى حدوث الوقت يجب بان الزمان
 امر وهو متتابع من بقاء سرمدى يتقضى بغيره ويحدث بعض
 اخرى لا يتبع على سبيل العجوب بدون احتياج الى وجوده او لا غير
 حتى يمكن ان يقال عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من القديم فذلك
 بالنسبة الى باقي الاجزاء فان قيل لم يحدث الإرادة في هذا الوقت دون
 الاوقات الاخرى قلنا لا هنا كما لا يمتنع في هذا الوقت فان قيل
 لم يتحقق الايجاد في هذا الوقت قلنا لا اختيار الفاعل لانه يجب ان
 الايجاد في هذا الوقت قلنا لا انه هو المصلحة والخير والمكروه فمتعلق
 الشئ لان كون الشئ حاسي في نفس الامر لا يطلب له هذا هو
 الطريقة للحظة الخامسة تلك الشبهة واما الخلل المزمع في الاربعين
 فاجاب عن الاول بتجويد الترجيح بلا مرجع وعن الثانية بالتردد
 عينية التصديق العزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم
 بان الشئ يسبب مع العلم بوجوده محين بوجوده من الثاني
 عدم افتقار الأحداث الوقت المخصوص الى وقت آخر على قياس ما

في هذا الوقت
 في هذا الوقت

منع

من عدم افتقار ايجاد الزمان الى زمان اخر وعن الرابعة المحالة الى ما قد مر في
 مثلثات القاصد في جواب ما قالوا فيها اليس من مذهبكم ان التعارض
 متعاضد في صفات الله وان العدم على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة
 الله كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين
 على عدمه وقدرته من الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين
 في ذلك الوقت المعين فاذا كان التعارض متعاضداً في صفات الله تعالى استحتم
 من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد ذلك المقدور
 اذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا لا اختياراً واما
 جوابه عما التزم الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية الأصلية كاهية في
 الفرق بين الموجب والمختار فافهم وتفاضل ولم يتوجه الى جواب الزمان ثم
 انضمام التعاضد القديم مع كون العدم على القديم محال ولا يمتنع في
 هذا السكون فانه لا مغزى على التحقيق من هذا الالتزام الا بفتح مكافئة
 فليترامى هذا الانضمام في كلامه ولم يجب عنها بما اجاب فان قيل كان له
 ان يلزم من دعوتك تعلق الإرادة القديمة كما هو للنقول عن الاشاعرة
 الخزي قالت الاشاعرة ان الإرادة القديمة متعلقة بأحداث ولا حاجة
 مرجع في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار سائر بلا مرجع اما الحال بلا
 مرجع انتهى فليست هذه الفاضل الرومي فهاضت الفلاسفة في جوابه
 استعماله في استدلالهم على ابدية العالم هي ان السبب لعدم لا يمكن
 ان يكون ارادة الفاعل المختار لا نه اذ لم يكن مريداً اولاً لعدم ثم صار

في هذا الوقت
 في هذا الوقت

الترجيح

فقد تنبه وقال قلنا الإرادة واحدة ولها اشياء يجب تصديقها لو كانت
 فالانهم تنبه في التعاقب في الصفة القديمة ولا استعمال في غير قلنا كما
 قدم الإرادة مع حدوث تعاقبها بالمراد وان كان موجودا في كلامهم ذلك
 على التسميم ولكن الحق لا يخالف بالمراد فان تعاقبها بالمراد عبارة عن محو اختصار
 طابع وهو معنى آخر وفيها معتبر في فهمها حتى لو جردنا ما عدا ذلك
 عن حقيقة ما بالمراد فلا تكون حقيقة الا كخلفه في الحقيقة فلا يوصف بالشيء
 عنه فيقوله ان مرجع استعمال اكثر المواقف عليها في هذا المقام الزائد
 هذا المعنى كما يظهر عن التام في هذا الزيادة في جميع في المساحة
 الا اننا ننظر **المبحث الثاني** ذهب جماعة من رؤساء المعتزلة كالجلالين
 والنظام والجلالين والملاط والابن القاسم البلخي ومحمد بن الحنفية في على ما نقل
 عنهم شراح المواقف والشراح الجديد التجرى الى ارادة تعالى عاين
 عليهم على بضع في الفعل او عليه وهو المسمى بالداعي او الداعية وقيل
 في بيان ان كل عاقل يحسن نفسه ان ظنه او اعتقاده بضع في الفعل او عليه
 به وهو المسمى بالداعي او الداعية بوجوب الفعل لما استحال الظن وتلك
 في حقه تعالى بحسنه في العلم بالنتيجه ولا يخفى ما فيه فان ما يجده العقل
 ليس الا ان الداعية المذكورة دخيل في الفعل من حيث ان الفاعل العقل
 يعمل على طبعه كما اختيار ارادة ولما وجدنا لها هي الموجبة للفعل او الفاعل
 عين الارادة التي تخبر عنها الريد لتتبع بقول امره وتروا ربه ولما علمها
 فلا يفرق بين ما نقل شراح المواقف عن البلخيين وحده من القول بان

ان

المراد

مما زاد الارادة على الداعي
 على ان الحق لا يتوقف على
 عدمه في الداعي

الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وان عييتها الداعي في الوجب قلنا
 ثم ان الحق الطوسي قدس سره اختار هذا المذهب واستدل عليه
 التبريد بقوله وليست زائدة على الداعي والامر التسلل او تعدد التسلل
 وقوله الشارح الجديد بان هذا الامر ان كان قدما لزم تعدد التسلل
 وان كان حادثا احتاج تخصيصه بوجوه بوقت دون غيره الى غير ذلك
 التسلل ثم اضطر عليه بان لزم التسلل او تعدد التسلل لزم على
 حاله ان كانت الارادة زائدة على الذات وقد حكى بعض الاعلام في وضع
 هذا الاعتراض عن بيان المقصود ان لا يستلزم زائدة على الداعي الذي هو عين
 الذات لانه لو كانت زائدة على الذات فلا يخفى ان لزم تعدد فان كان
 في غير لزم التعدد وان كانت حادثة لزم التسلل في الارادات الزائدة
 على الذات ولا يخفى ان لا يستلزم فان المطلوب هنا بيان اتحاد الارادة
 مع الداعي لا كونها غير زائدة على الذات لان هذا المطلب لا يقتضيه
 الارادة بآثار الصفة الباطنة عنده كذلك وقد تعرض لبيانها فيما بعد على
 بوجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فيقبحه عليه بها ان هذا
 من الاستدلال لزم على كونها عين الداعي كما هو المطلوب لئلا على
 عين القدرة وعين الحيوة وكذا سائر الصفات ايضا فانها لو كانت زائدة
 على الذات لكان التسلل على تقدير حدوثها وتعدد التسلل على تقدير
 قضيها لزمها كلزوم على تقدير زيادتها على الداعي لا فرق بل يمكن اجراءه
 في سائر الصفات ايضا بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت القدرة مثلا زائدة

على الداعي يلزم احد المذهبين بمقتضى البيان المذكور بل يجري في كل مذهب
بالنسبة الى غير هاتين المذاهب كان يقال لو كان العلم بالذات على القدرة او على
غيرها او القدرة مترتبة على العلم او غيرهما وعكسها في غيرهما بالنسبة الى غيره
يلزم الملازم المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة الى الذات فينبغي ان نشأ
من الصفات للبين انما على الذات ولو لم يكن عندها عن جميع ذلك لم يكن
ان يختار كل واحد من الشقين وينفع مفسد فانه قد اريد انما يستلزم تعدد
القدرة على ان يستلزم تعدد العلم والقدرة واحدة لا فرق فكلها هو يخرج
عن هذه المفسدة هناك فهو يخرج عنها حسب اللفظ لا فرق وهو ان يقال ان
التعدد المحال في القديم انما هو على تقدير كون القديم موجودا في نفسه ولما
على تقدير كون امره امتنع من ذات الوجود تعالى ثابتا له في تمام اطياف
بدون وجود عاكسة فلا تفرق في محله وان حدوث الارادة انما يستلزم
القتل لاحتياج الى ارادة اخرى او ثلها من الخصم وهو هو في
مر من ان حدوث الارادة انما هو بتعيين المراد فلا يحتاج الى تخصيص
علم الفاعل بان المعلى يقتضيه كما المراد في هذا المذهب لو لم يكن على هذا النحو
كأمر بانه وبالمثل مثل هذا الكلام من هذا الحق في هذا المقام لا بد ان
هذا المرام غريب جدا ان هذا المذهب في الارادة قريب مما مر من
مذهب الفلاسفة المحدثين في وفاة الارادة والفرق انهم جعلوا
عين العلم بالرفع المحي بالذات والداعي فانه كما في جعلها اياها عين
بالنظام الاعلى المحي بها بالاعتناء من العلم ولو حصل معنى للمعنى حتى التفصيل لما يقى بها فرق
وان لم يولد وجعلها عين العلم

هذا المذهب في الارادة
هو الذي ذهب اليه
الفلاسفة المحدثين
في وفاة الارادة
والفرق انهم جعلوا
عين العلم بالرفع
المحي بالذات والداعي
فانه كما في جعلها
اياها عين

الا واللفظ فاما واحد ما باللفظ الانشائي فيكون انما له معللة بالمتابع
والاخر الى بعض موانع النظام واشتمالها على الذات على اختلاف الذات من
فالعلم المنطوق بها من اللفظ انما هو من خاص من العلم واما الاختلاف
في التعبير ثم في كيفية اقتناء هذا النوع من العلم بين الطرفين خلاف
معنى او رعت الفلاسفة ان يقتضى ايجاب فاعله بالتصريف به وعدم
جواز انفكاكه عن اثره واطبقت المعتزلة وفاقا لاساتر المسلمين على ان يقتضى
الاختيار المستلزم لوجوب الانفكاك وهذا من آخر من غير في محله
وما ينبغي ان يعرف ههنا ان ضرورة ان يطلق العلم حكما بغير العلم
عدم صلاحية الحكم بالسياسة المحكي ويكون القديم ههنا انشائي شئ من
هذا القبيل يبطل في ذات القديم وما يفرقهم ههنا من غير ان يكون
النوع من العلم فعلى صالح السبب مدفع بضرورة الاستواء نسبة مطلق
العلم الى من يطر في الفعل والذات كالقدرة فلا يتصور فيه التخصيص المطلق
ههنا بل غاية اختلافه بالنسبة الى الطرفين يرجع الى ان يكون الفعل مثلا
معلوما بوجوه كون موانع النظام او امتثالا على التخصيص والذات من
لا ينفع ههنا اذ مع ذلك صدر الموصوف لهذا الوصف دون مقتضى
عن الفاعل مع ثباتها بالنسبة الى ذاته والى قدرته كما انه يحتاج على
من الى جوانبها وتزجيج صدره على خلاف باعتبار هذا الوصف وهو العبر
عن بالاختيار كذلك يحتاج الى حقوق جبر من صدره وخذ في ايقاعه هو
المعبر عنه بالارادة وتبوت شئ من هذين الحنين للفاعل لا يقتضى

هذا المذهب في الارادة
هو الذي ذهب اليه
الفلاسفة المحدثين
في وفاة الارادة
والفرق انهم جعلوا
عين العلم بالرفع
المحي بالذات والداعي
فانه كما في جعلها
اياها عين

هذا المذهب في الارادة
هو الذي ذهب اليه
الفلاسفة المحدثين
في وفاة الارادة
والفرق انهم جعلوا
عين العلم بالرفع
المحي بالذات والداعي
فانه كما في جعلها
اياها عين

كلام

قيام وجوده كما ترموا وادعوا ان في الامة هذا المعنى عند تعالى ترم
 له على الايقان بل ليس هناك الا محض نبوت راسي حاصل له باعتبار القوة
 التي عنده فكان العلم والتدبر في العلم من الوجوه ذات الرباطية لا
 لما باعتبار ذاته لا يوجد فيه كثرة ولا يتغير كونه محالاً لوجود ذلك
 هيئاته من ثم ان كل من هذين الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقوا
 في انشاء اصل الامة انه تعالى في المطلق حصار بين هذه التفتت عليه
 كان الفرقان الجدير لمعناها ولكن حالها في حقيقة او معنى ما هو علم
 انه لما خذ لتحقيق معنى انشاء هذه الامة في الفلاسوى وجد ان
 العقلاء المستعملين لها في محاورهم المعبرين عن معانيها الفعوية
 لهم من يتبع وانما عرف انهم مطبقون بقولهم على معانيه
 الامة والعلم مطلقا وعلى الامة فانزلة الامة والادلة
 للفعل عندهم والعلم جازمى المرعب والرجح له اليهم وان تكلمهم
 احبانا بخلافه ربنا على بعض الاشكال والمعارضة الوهمية الا ترى انهم
 يسبون الامة بالامة ويعلمونها بالعلم والادى ويجمعون بينهما
 فيقولون متلاصبا بالامة تبا بالعلم باللام باهام على اننا وقد
 اتفق على هذا الكلام من الحق الموصى قدس سره في قواعد عقائد مع
 ترم فيه بغير الامة للادى فقال في آياتهم قد ترم في الفقه وهو
 الذي مع من ان يفعل في الفصل باختصار الامة لادى يدعى الى ان يفعل
 ومن هذا القبيل اختلاف في الاستعمال بحسب الصلة فيقال في لوعلم انهم

ولا يجب

هذا هو العلم بالعلم
 العلم بالعلم بالعلم

جزء

خير اولها الامة الله يقوم خبرا ومن هذا السالك في تحقيق معاني العلم
 والامة ما ينبغي ان يعرف الله تعالى في علمه من غير العلم فان محض
 يصوب ومحمد بن علي بن باقر في كتابه الخافي والتوحيد في باب العلم
 اها من صفات الفصلين بغير عين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
 ما تحتل فان ام متفان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول ان
 كذا ان شاء الله ولا تقول سا فعل كذا ان علم الله وقولك ان شاء الله ليس
 على ان شاء الله فاذنا شاء كان الذي شاء كذا وعلم الله سابقا لشيء لم يش
 في علمه انما هما واثبت اختلاف على وجه مفيد ايضاً ما هو علم
 استدعاء السالك من الاشياء الى حدوث الامة وقدم العلم ثم انشاء
 عليهم بمرجع قوله فاذا شاء الله الى ان الامة لا تنك عن مراده وبسبب قوله علم
 الله الى ان علمه بالمصالح ساطة الامة ترم على احتمال ان يكون لفظ السابق
 من السوفى الى الباء من السابق فابطل به بكتلة شائعة لا يمكن رد هاولا الى
 انكار هاهنا مذهب الفلاسفة ومذهب رفا المعتزلة على ما رو كذا مذهب
 الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على اساقى وانما في العلم الامة الى العلم
 من اهاب هذه الطوائف في مقالات اخبرهم بقول الفلاسفة ولا شمرى ان
 افعال الله تعالى لا يعطى من العلم والم قول المعتزلى بانفكاك الامة عن العلم
 عند وقوع الكفر والمعاينة من المخلوقين في **البحت الثالث** ذهب
 الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان الامة ترم في مقتضى جوده في ترم
 العلم والتدبر لتبعية العلم واستدعاء نسبة القدرة الى العلم في الفصل والترك

علم الله

هذا هو العلم بالعلم
 العلم بالعلم بالعلم

العلم بالعلم بالعلم
 العلم بالعلم بالعلم

والى التوقف فافترقا في ما عرطه خلافا لاطرافتيين السابقين وانما
 خالفنا في قولهم بوجودها في نفسها وقدمها لما كان في الوجود غير
 لها بل هي سائر الصفات وهي صحت عظيم شأن على ما بحث العبد وغيره
 لم يناسب عقل الكلام معهم فيه بل انما المناسب لهذا المقام ابطالها
 قهره من قديمها لما لا بأس بالصفات الكاليرة وانما وقعوا في زعمها
 منهم ان لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا في كل السبل
 التسلسل وقد مررت الاشارة الى جواب هذه التهمة مع ما ذكره من انهم
 من لزوم كونها في محال المعاد بان الارادة امر لا يعلو وجوده في نفسها
 حادثة فيجب له الوجود فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولا يمتنع انتماءه تعالى بها
 وان كانت حادثة كما هو سبيل الازهار فان لم يحقق الطوسي قدس سره
 في تخصيص المحصل او رده عليهم في هذا المقام الزعم انكم انتم الازادة لا تتجوز
 احد في الوجود على سائر اوقات وجوده ثم القاد ان يجمع احد مقدمه
 على الاخر من غير مرجع فلم لا يجوز ان يبعد عن القادر ارادة ما يرجع ثم يقرر
 تلك الازادة من جهة ما لا يزل التسلسل انتهى واعتزل انهم على كلام
 الذي ذكره صاحب المحصل المحصل في اثبات الازادة من جهة الاحتياج
 التخصيص الواقع بين الازادتين لصدمتها يقع فيها اليها بقوله ان الخلق الذي
 اورد على اثبات الازادة خاضعة بالذات يقع في انتمائها التي لا تكون قاصرة
 في انتمائها في الزمان والحسب وما اعمل الزمان ان كانت بالارادة
 احتيج في اثبات الازادة هناك المحجة اخرى الا ان يقال انها محال لغيره

كما ان ارادة من الخلق
 لا تتجاوز الزمان

انها

الارادة وذلك ما لم يقولوا به والحجة التي نشل الكل ان يقال تخصيصها بتخصيص
 بالاجزاء من جميع القدرات يحتاج الى تخصيص هو الارادة الا ان المحقق
 لما جاز ان يخص القادر لاحد الطرفين من غير تخصيص ان شاء عليه بالثبات
 الارادة مطلقا وكان لثباته ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الاجزاء
 دون وقت من غير تخصيص انتهى وصرح العبد في مواضع اخرى من هذا الكتاب
 وقواعد العقائد بان الاشاعة لا تجوز بهم التخصيص بل يرجع لعدم علمهم انما
 ارادة الله تعالى والحاصل ان قدس سره فهم من تحسبهم في اثبات الازادة
 هذا التخصيص الواقع بين الازادتين مع قطع النظر عن سائر التخصيصات
 ومن تجوز بهم ترجيح القادر لاحد مقدمه لا يرجع اليهم فزوايا من جميع
 القادر لاحد القادرين المتساويين بتخصيصه بالوضع وبين ترجيح احد
 الازادتين بتخصيصه بالوضع فيه بل تجوز وقوع الثاني الازادة في الزمان
 احتياج الى مرجع من ارادة غيره ما لم يجوز وقوع الثاني الازادة في الزمان
 هذا الذي ينبغي ان يعلم الامر في مواضع الاول اثبات اصل الازادة على الصبر الذي
 انبثق مما لا يمكن ان يقال عليهم الا انهم احتاجوا هذا التخصيص الى الازادة قبله
 وفرضه بعض القدر مثل ما جاز ثم في التخصيص الاول ثم اثبات عموم الآخر
 لكل حادث بعد تسليم ثبوت التخصيص الازادة فانه يمكن ان يقال عليهم لا
 يتسدد ليكم هذا اثبات الازادة بالنسبة الى غير الزمانيات كقصر الزمان
 ما لا يجب الا في وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص الثاني اليها ثم ابطال الحجة
 الازادة بل زعم التسلسل بعد تسليم الاولين فانه يمكن ان يقال عليهم يجوز ان يتقطع

الشك في الإرادة صادرة عن الفاعل بعد ان التحصيل الاول الغرض المحتاج الى
 اتمامه فلهذا ارادة فاعله لا يتحقق ان لم يكن قد وقع في الاشياء
 بانها تعرف المذكور فان المرجح في قولهم يجوز الترجيح بل مرجح بمعنى الاول
 مطلق المرجح الشك في الإرادة اذ لا يجوز ان يكون صدور غيره من الفاعل
 كان يري القدر من اوجين وقتين لا بالارادة وما وقع في بعض جملتهم في
 اثبات الارادة من الكفاية بالثاني فلهذا سبيل الاجتناب والاختصاص اذ لو
 التمس في التفسير في هذا المطلب هو انقضاء التفسير في الشك في الإرادة
 على ما ذكرنا في كلامهم في كلامهم في كلامهم وهذا القول الذي هو
 في مسألة القدرة من الارادة عند تحريرها في مسألة القدرة
 بل مرجح فيها هو الذي في مسألة خلق الاحمال وعموم ارادة الله تعالى ان
 كل فعل من الفاعل المختار هو قوف على مرجح بمعنى الارادة كقولهم هو مرجح
 كثير الى ما مر واستعمال التسمية في الترجيح بل مرجح بان ارادة
 الفاعل المختار يتصل بها احد ما لا احتياج الى ما وان وقع شيء منها انما
 هو ارادة الفاعل المختار يتصل بها احد ما وان وقع شيء منها انما
 الايمان في الاختيار بل يحق له ولو سلمنا انهم انفقوا الارادة في بعض
 تخصيص للمادة باحد الوقيان بدون التمسك الى التخصيص في الامر
 لعمد لهم القول بنبوت الارادة في النسبة الى كل حادث فان صدور كل
 عن تعالى ولو يجوز ان التخصيص الاول على قلة حدوث الزمان في
 معان في الاحمال في خصوص من الزمان التخصيص في التقدير في كل ما

المحصل
 بان المراد

ارادة
 احداث

احداث عن التخصيص الثاني وكان هو الوجه في اكتناهم في بعض تقريرات
 بالنسبة الى هذا في هذا التخصيص في الوقت والزمان ليشمل الزمان في
 شأبهما في الشبهة الصلافة ويوجد في كثير من مباحثهم الكلامية مع ان
 حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة عن امر وهو مستخرج من بقا وجوده
 سرور كما هو موجود في حقيقته من وجوه التخصيص في الاحتياج
 الى التخصيص في الزمان باعتبار وقوعها في بعض جملة ما هو عين فلهذا
 عنهم الاشكال في المذكورة برونها في دبرهم انما هو ما قد مر من جملته حدوث
 ارادة تعالى بالانزوم مضيق بطلان ما ذهبوا اليه من عدم دليل لهم على
 امتناع حدوثها وكذا استدلال على امتناع حدوثها بوجوه مفصلة في بعض
 بعض التواريخ النافية في هذا المقام فتقول الاشكال في ان الافعال
 الاختصاصية في الارادة تعالى في قدر حدوث العالم كما هو المتيقن في
 منبته في الاوقات بائنا في العقلاء فلا يخلو على تقدير قدم العالم الاثر
 من ان له تعالى ارادة قديمة مستمرة مستمرة تلك المراتب والارادة واحدة
 بالنسبة الى الجميع والاول باطل بان كل ما انما يستلزم بعد تحقق الارادة
 هو في حقها والارادة على القديم حال اتفاقها بها كما قد مر في بعض
 وبقا ارادة الاجزاء بعد استلزامها كانت بعد تحقق ذلك الاجزاء
 بسببها فبذلك عن دوام بقائها والثاني باطل لانها اما لا يتغير بتغير
 المراتب او لا يتغير بالتغير ايضاً على القديم حال عدم التغير فيها مع
 في وقوع المتغيرات المتكررة بها غير متغير الا بالرجوع التغير الى انفسها

في بعض تقريرات
 في بعض مباحثهم

تعلقها امثالها عن موضع الاثر فيقتضي ذلك ان تعلقها بالاعتقالات انتم
 عن ان يكون قديمة او حادثة وقدمها اليكم بالمثل ما عرفت به بطلان قدم
 الارادات والعرف بينهما بالوجود والاعتبار غيرنا فمع كالا يمتنع فيسقي
 احتمل حدوث تلك التعلق مع قدم اصل الازادة وهو كما مر غير
 معقول بناء على ان التعلق داخل في مفهومها بل يكاد يكون حقيقة الازادة
 محصورة في تعلق خاص من المتاعل المختار باختياره وان كان يروى في ذلك ان
 ان يستدل لخط بطلان الزاد الحتم وتجب كما لم يقسم بان يقال انتم مستلزم
 لاحتمالها في مشيئة كالترجى بالارجح واجبا على التسلسل وغيرها
 فان حدوث تعلقها بمراد خاص في وقت خاص له الذاتية اولها او لا يوجب
 والاول مستلزم للترجى بالارجح ضرورة والثاني وهو احتمال ان تعلق الازادة
 مشيئة او لا يوجب الزاد من الزاد مستلزم للتعلق عن الوجوب التام ومقتضى
 ان يوقت دون وقت وهو محال ان كاسب في وقت مستلزم لا يجاب بالحق
 المشيئة بما فان اراد تداد التعلقه لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص
 على وجه خاص فيجب صدوره من هذا الطرف ولا يصح صدوره من الطرف
 الاخر بل لا منة عن الفاعل البتة وما تشبث الغم به في خلاصه من هذا
 الاشكال من التزام مكافئة هو ان الوجوب بالازادة والاختيار لا ينافي
 الاختيار اذ هو كقنيت الطريق بالحشيش وقد انصفت السيد الشريف في
 شرح الواقف وصرح بان هذا الوجوب الالهي في الغنة بمعنى ان
 شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه في الغنة بمعنى محض الفعل والترك كما هو

بيان ان التعلق مشيئة في الزاد
 القدرية من الازادة او لا
 ولا يوجب

مطلوب

مطلوب للتكميل من اليتم انصف شارج المعاني حيث ذكر في بحث الازادة حيث
 انها متعلقة بزمانها بالمراد في الوقت الحاضر ان اهل السمت ما ذكرنا واهمها
 لشبهه بمرور وقتها من وجوبها انتهى ثم العجب ان بعضهم كره احب الواقف
 من هذا التعلق الذاتي في القدرية اين لطراب الفلسفة عن شبهتهم المشهور
 في الاجاب حيث قالوا لتعلق القدرة باحد الطرفين اما لذاتها فينبغي
 ان يكون من المرجح ولما لا ذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل فقالوا فيكون
 تعلقها لذاتها فلا يلزم الا من مرجح القادر واحد مقدور به بالارجح لا يوجب
 في حد ذاته من المرجح ولا يوجب ان يرفع كونه ذاتا في مفهوم القدرة على ما اعتبر
 فيه من شأونها بالنسبة للطرفين لا يوجب ذلك اثبات الازادة فانه متى
 ان القدرة لا تعلق بالاختصاص بهاء على اعتبار ذلك التساوي فيها فلا يوجب
 من معنى اخر فليحار ان يتعلق القدرة لذاتها بالاحد طرف في القدرة لا يستغنى
 عن اثبات معنى اخر مستحق بالازادة والاعتناء في ترجيح المقاصد كما
 بشئ من الغندين فاحتمل في جلب التهمة من ان الواقف يتعلق القدرة
 بالارجح لزم التسلسل مستحاجا لزم ان يكون المرجح هو الازادة التي تتعلق
 باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجاهل بين احد الرعيضين والهاهنا احد
 الطرفين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في الواقف اقتدوا بالادام
 ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى ومع ذلك فيه ما يثير تذكروا لما يطلون
 حدوث التعلق لذاته اولها بالازادة بقى الاحتال الثالث وهو ان يكون
 لانه غيرهما هذا الامر لا يخلو من ان يكون قدما لكلمات الوجوب او لا

فهم من الواقف
 التعلق بالذات
 نتيجة الاجاب

تارة الارجح
 لا يوجب

او امر واحد سواء كان قد علمنا اننا نعلمه والاول بالمرحوم الفيلسوف ومثلها
 كعلمنا اننا نعلمه التسلسل في التسلسل انما شاعها لعلها اعز من غيرها في بيان حقيقة
 حدوث الارادة فان قلت يمكن اختيار كل من الشكنتين ووضع مفارقة التسلسل
 مثلها ما صحتم برابط الحوادث بالقديم ومفارقة التسلسل مثلها ما تنسك به في حيز
 حدوث الارادة وقلة احكامها يرجع الى تجويز ان يحدث من الفاعل الذي لا يتحرك
 الداعي بوجود حقيقته محض في وقت معين فيقع حدوثه هو وجود آخر
 كالارادة فالمرتب فيها هو الفاعل الذي لا يتحرك في الاول لا يتصور
 عن وقوع الارادة حدوثا دون الثاني فانه يجوز ان يحدو بعض التغيير
 والتجويز المذكور على الوجه المذكور بطل الاحتياج الى الارادة القديمة كما هو على
 قديم غير محتاج اليه مستغنى فافهم ما فيه من ان الارادة وما وقع بعضهم
 في امثال هذا المقام من ان التسلسل في التسلسل جاز لا ما امور باعتبار وقوع
 بان عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انتفاء التسلسل فيها بانتفاء
 الاعتبار بل يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها فيجري فيه برهين ابيك
 التسلسل باعتبار حصولها في الوصف بما على سبيل الترتيب وانما كان منضم
 من ان تعلق الارادة امر على الاحتياج الى وقت تخصيصه كلام لا محصل له مع
 بهما من كل حادث وجوديا او عدليا محتاج الى امر يتصور بوقت حدوثه
 ان شاع المصنف من الاشاعة في عدم العلم بوقوعه الذي لا يتم في هذا المقام
 من حدوثه تعلق الارادة القديمة لما لا يوافق التعلق لازم لارادة وان الارادة
 القديمة بدون الارادة حال ولم يجرى على ان يتغير قدم الارادة تحديدا من ان تركيب

في التسلسل
 في التسلسل

في التسلسل
 في التسلسل

احداث بدعة في الملة الاشعرية ابراهيم في مسطرة وهو يقول ان كل ارادة مستقلة
 بينها ما هو هذا لا يزول عن ابدانها كما يكون الزوال لمن هو في الدنيا او بعد
 الوجود لا يخلو في زمانه الذي هو في ارادة وهذا على انه حالها فيهم
 السر انهم في سبيل انهم يعلمون لكل ما قل لم يتعدوه العقل فيحكم ببديهة العقل
 بان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح هو عرق فروع من تعلقته بها الى
 وان لو لم يتعدوا على غير زمان معين انه لا يتصور ما يتصور في الخلق فان التسلسل
 من التفرقات والاختلافات لا يعني ان افعاله لا يجوز ان يكون متعاقبا
 لحدوث الزمان فلا يجري فيها التقديم والتأخر فانه مع كونها متعاقبا
 لما يترب عليه حقيقة الترتيب واحكامها الغزيرة كما لا يخفى على المتأمل فان
 قدر في تصور الارادة بمعنى العزم لم تعلقها بما عجزت افعاله الخفية
 بتوسط الاسباب الى المراد بالترتيب فيجري فيها انتم التسلسل المذكور فان
 خلق جبر في غير فروع مع ابقاء بعد مثلا اذا فرض لارادة لوقوع فروع
 مستلزم لبقاء ارادة فروع الى الان بل الى اخر الزمان وهو منسقة قلنا
 خلق الجبر المذكور كما انه يمكن ان يكون ارادة لغير فروع يمكن ان يكون
 ارادة الامور احرارهم الى اخر الزمان بمقتضى اعتبارات مختلفة
 مصلوطة لم تعلق ويكون في نفسه انهم مصلوطة فيقارن كونها موافقا لاشا
 آخر لا ينافي في انتفاء من حيث ارادة للفرق المذكور مع جواز انتفاء الجبر
 امور اخرى شرط او غير بالنسبة الى المرادات فان الحوادث شرعية لتغيرها
 فتغير بكل تغير حيثما احرار مقتضى اخر على ان الكلام ههنا في الارادة لا بد من

في التسلسل

في التسلسل
 في التسلسل

في التسلسل

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
في حق الله تعالى

لقد علمنا من هذا المتعارف المفهوم لكل واحد من الازادة بمعنى العزم من
اكثر ما نراه في الحقيقة والاحكام من حيث اسمها النوع مشترك وسالبت بينهما
فلا يفسد احدهما على الاخرى **فتدبر البحث الرابع** المطبق للمعتقون المقتضون
لاننا نراه لا يثبت عليهم السكيم على ان ارادة الله تعالى جادة مطلقا وان كانت
على بعض ما ينافي مقتضىه على زمان وفيه **الرد** حق ان الشك من الجليلين محذور
الكلبي ومحمد بن علي بن باقر القمي وصفا في كتابهما الكافي والتوحيد
بالاعلى جدة لذلك جميعا في الازادته الازادته عنهم عليهم السلام في انفسا
من صفات العقل ولما ليست حادثة كازداده والفتن ومما في صفات الازادته
والا ليست من قبل صفات الذات كازداده والفتن ومما في صفات الازادته
والجميع والبصر وقد مر ذكر بعضها بالقرينات ومن جعلها ما روى في كتاب
التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المشية محدثة
وما روى غيره انهم عن سليمان بن جعفر الجعفي انه قال قال الرضا عليه السلام
المشية والازادة من صفات الازادته فمن زعم ان الله لم يزل شائبا
مريدا فليس بوجه الحديث **وجواب** كون الازادته كذا ظاهر بانها على
ظهور الازادته بغيره وبين القول بقديم موجوده في الله تعالى اذ لو
اعضنا عن استلزامه للعقل بوجوده مع القدم بناء على الارجح المالك
الناشئ من المسلمين قبل ظهور قوله بعض المعتزلة يعنيها الذات كما استلزام
للقول بقديم المراد من جهة عدم جواز الخلف بين ارادة هذا المعنى وبين
مراده على امرين احدهما كونه صفات العقل والعقل وان تكلف بعض

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
في حق الله تعالى

الناشئ في نفسه بجزء اللسان فان فرض خفاء الملائكة بارتباطهم بالامر على
في الواقع بدون كتابه وخصوصا مع بدل الجسد فهو معدود في جملة من لا
يتم عليه الحق في بعض الاحوال ولا يقهره فهو مستثنى عن العقل وقول من ذلك الحكم
البياني على الغالب فلا يقدح فيه وبالجمله جده فاما من روى ان مذهبنا
وقد بينا في السابق وجه صحت ردهم في وجه ما في جملة انفسا ثلوث بقولها
من التسلسل والقيام للماضي بذاته تعالى **وبن** يدعي بانها بان العقل لا
على جواز تسمية الانبياء فان لم نقل كالحديث في الزيادة كارجح من في الكتب القديمة
وحقيقة الازادة كالجواب اما محفل منها في العقل من المريد بالمراد او لموافق
له في الحكم كذا ما بالية عن وجوده في نفسها فلا مانع من انفسا في نفسا
في الازادته ولا يتقارب في زيادة العقل الناشئ عن المعصية من صلوات الله
عليهم اجمعين **ولما** كانت شعبة جدها في حدوث المراد من الفاعل الحيا
امر معلوما في تامل يتبين عدم احتياجها الى ارادة اخرى ايمن فانها
على الازادته لا يجوز العقل صدوره عن الفاعل بغيره وانما هو المراد من
بالذات لا يتبع من الوجوه ذات الازادته فذلك يتبين ان الله تعالى بما
الى كل ارادة له ارادة تحدث عنه جده وقته وتعدم بغيره فلما كان حدث
كل شئ آتيا على ما تقرر في جملة يكون ارادة الله كذا لا يكون شئ منها
بقائه الا على قدره وان يكون الزمانات محتاجة في بقائها الى الله تعالى
ايضا على ما هو المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا البناء فيجري فيها تحت لسان
منطبق على استداد بقاء المراد فيختلف حالها باختلاف احوال المراد

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه

وقد نقل عن بعض الحكماء من غير الاستدلال بقولهم ان حدوث الازادة
 على كل شيء لا يمكن ان يكون حقيقة على وجهها اضطراراً او بالضرورة او بال
 ممكنة من حيثها بل بالاعتقاد بالامكان من افاضل قضاة الفقه
 على ما يحتمل ان يكون الازادة حادثة في وجودها لا في محالها بل ان
 لو ائتمنا لها محالاً لم يتصور وجودها الا ان الازادة على غير ما ذكره محالاً لكانت
 موجودة واما ذات الازادة فلا يجوز ان يكون عليها مع الازادة بل هي كاستدراك
 عبارة عن خلق المراد والخلق عبارة عن قول الازادة وتقدم على الازادة
 فانهم يقولون بقيامها بالذات مع كونها غير معلومة عليهم ان نسبتها لمحتد
 الى جميع الذات على السوية وليس كونه بغير مبداءها الا ان يكون غير
 مبداءها وقال صاحب المواقف كمالها فانها من غير كونها في الوجود
 وجود السعة للغيرين في كل الخارج هنا اولاً توجيهه لمنفرد عن المصنف
 هو ان قيام الصفة بذاتها لا يلزم ان يكون صفة وهو ضرورة على الإطلاق
 فكذلك الازادة بالضرورة العادات المكتفية بالمكن الذي يحدث في المادة
 وذلك لان العادة تخص وقوع القصة على صفة معينة بوقت معين يتم
 فيه الاستعداد الاستعداد من غير الازادة الى الازادة للمخصص كذلك
 والمعدودات قائمة بذاتها فالازادة بهذا المعنى قائمة بذاتها لا يتم
 عليها ان فيه بعد الازادة من غير عن قانون الازادة الى القول بوجود المادة
 القديمة واختصاصها بالحوادث باقائها على حسب استعدادها في التقابل
 الى غير النهاية ثم قال والازادة ان يقال وجوب الازادة لهم لما هو معقول

محصول القصة

عن

هذا هو الحق ان محض الحادث بوقت محجب ان يكون حادثة ما بعد الازادة
 قبل ان يتم الترتيب بلا مرجع لما اعتقدنا ان محض الحوادث ارادة حكموان
 بعد وقوعها لم يجوزوا قيام الحوادث بذاتها في الخارج الى ان كانت حادثة
 انتهى فتأمل وتقدمت الكرامة الترتيب مع القول بحدوثها وقيامها بذات
 تعالى وجودها في نفسها ايضاً على وجه ان الوجود لغيره يستلزم الوجود في
 نفسه فلم يلزم الا ان قيام الحوادث الوجود كذلك به تعالى وقد حوالت
 البراهين الشهيرة بين المتكلمين على هذا الطلب وتحتوا عن ابطال الاعتقاد
 ما خلا الجورس المتأخر بغير قيام الصفات الكلية للمادة ثم تعالى بالادعاء
 موافقة كذا الاعتقاد في الحقيقة وان انكره بالان قالوا ان الجاهل يتردد
 في هذا الى ان الازادة وانكره حادثة في محال ولكنهم اعترفوا بحقيقة
 المبدى والظاهر هي في ذاتها كالمسماوية والمعرفة بالحادثين بحدوث
 السمع والسمع وانما العين يثبت علوماً متجددة والاستدلال بنبوت
 النسخ وهو امر يقع للحكم القائم بذاته وانتهى وكل منهما عدم بعد الوحدانية
 حادثين والفلاسفة اختلفوا في معرفة الحقيقة والتجديد في الذات
 مع قولهم بوجود الازادة فأتوا وجعلهم عن هذه الدعوى ان كلامهم لا
 انما اثبت نوعاً من الازادة الغير الموجودة في الخارج عندهم حتى انقلبت
 فان العينة والتجديد غير موجودين في الخارج عندهم وان ادعوا وجود
 الازادة فأتوا بالحق وهذا الخلاف بينهم وبين غيرهم خلاف مشهور
 ولتحقيقه على التفتيش لمقام اخر ثم ان الشهرة في كتاب الملوك وال

ذكر عن أعيان المعتزلة أقوال الأخرية من بعض الوجوه ما نحن فيه مما نقلنا
نقله المتأخرون عنهم فثبت عن العلاف في الشبهة من أقواله التي نقلها
عن أصحابه ما ثبت الإرادات لأجل الحيل التي يكون الباري تعالى مريد لها وقا
هنا نحن ما أحدث هذه المقالة وما يصح عليها المتأخرون ثم في التاسعة
برواية الكشي عن النفا في الإرادة الله عز وجل ما أراد ثم ما خلق في خلق خلقه
لشيء عنه غير الشيء الذي خلق عنه قوله في محل ولا يخفى أن هذه الرواية
أما في تفصيل القول الأول فلما قلنا ينبغي في المعنى فما فهم من سياق كلام
الشهرستاني وكذا نقل عن النظام أن الباري تعالى ليس وموصوفا لما على الشبهة
فأذا وصفت شرفا في فعله فالمراد بذلك أن خلقه واستغنى عما عليه من
وأذا وصف بكونه مريد للعباد فالعناية بأمرها والابقاء بل لا
يتألف هذا القول من النظام ولا شيء مما نقل عن العلاف في الإرادة ما
ترى من كونه مريد تعالى عن الداعي كأنسب الابطحاض والواقف ومن غيره
في محبت الإرادة مع الشرب في العلاف في ذكر تفصيل مقالات المعتزلة
القول بأدلة لأجل ما نقلنا من نقل الشهرستاني عنه مخرج ما نهى القول
في هذا الذنب ويعبر فيه عنه ولذا نقل الشهرستاني عن الكشي أنه
أقر عن أساتذه الحسن بن روح عن الحيل الجائز وعدته ما نال إرادة
الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته قوله هو مريد لذاته وإرادة تكميل
في فعله لا بل لا الخلق عليه انتهى مبدع أنه ما قاله غيره مكره في فعله ولذا
قل الشهرستاني لأفعاله فالمراد أن خلقه لما خلقه وعلم ولذا قيل هو مريد

الوقوف على هذه العقول الخبيثة
وقيل عن الكهبي انها في فضل تعالى العلم بما فيه من الصلح وفي فضل غيره
الامر به وان هذا من ذلك ذهب الكهبي على ما نقل عن الشهرستاني
بأنه نقله برؤية الكهبي لمن يبين من الصلح افضل على ما نقله لسان الله
الله تعالى في فضل من افادهم على وجه من جهة ذات وصفة فعل ما وصفه
الذات فهو جليل وعظم بزميلها جميع فضله وتلخيص طاعات عباده فلهذا
ولا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا عنه ولا يبريد ما وصفه الفعل فان اولها
فعل نفسه في كل احد ان في حق له وفيه قبل الحق ان ما لم يكن الشئ الا
ان يكون معناه ان ما افادهم على الامر به انتهى في حالها بعد التفتيح
يرجع الى انها تنطلق على ثلثة اوجوه من جهة ان اولها في طاعتها خصوص فعل
الان بشر المطلق عليها بهذا الاعتبار وصفه الذات وهذا الكهبي فانه
حينئذ السلوب على ما نقله الفوم من صحت النجاة انه ذهب في احد
قوليه الى انها فيه تعالى ما يقع من كونه غيره فهو ولا مغلوب وانه من علم
الخير الا ان يرى بأنه يترتب ان يكون الحاد ولنا مبدءا واحدا في التفتيح
شرح المقاصد بان الكلام في هذه رافعة في تامل واما القول الاخر المتجاوئ
ما ذكره الفخر الرازي في الامور بعين في كلام لفظ الاحتمالات وشرح القول
الحسن من الناس بخصوص فهمه من قول البخاري واخوال الاشعار والكهبي
والجانبية وصرح ان الادارة سائلة بذاته تعالى في ذلك لانه قال لا يرد لذاته
السلطان في ملكه على كل واحد منها سوى قول الاشاعر بقوله ولما قول من قال

كونه مريدا هو نفس ذاته فهو اذ لم يزل الدليل على استاد هذا العلم
 الموجه واجب البصر لذاته فتدعى بالثقة ويعد ما علم ان كونه مريدا
 المعلوم غير ما هو مريدا معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ما شئ من عدم تحقيق
 معناه العينية والمعرفة ابطاله ما سبق في ابطاله مطلق قدمه او لا لكنه على
 مذاق الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن صاحب المواقف
 مرددين الغلبة وتعد الكذب وما شابهها هو انه نقل هذا العبارة
 في حاشية تحت الوردية معصية ببقوله قال الامام في حاشية اوله ان
 الاقوال الخمسة قول السادة ما نسب الى الخوارج هو ان اذ تدعى الى نفس ذاته
 ونقل القول الآخر عن الخوارج بعد ان انما معللة بذاته ثم اورد ما ابطال
 به الامام هذا القول من التجار في ابطال قول خوارزمي عن ابطال
 القول المذكور ولم يتوجه اليه اطلاقه قال ذهب اخرون في جملة من ابطال
 متقوا عن شخص بدون استعارته الفرق بين كون الوردية نفس ذاته
 وكونه لذاته مع انه كلام شائع بين الثقاتين بالصيغة للتعبير عنها ثم
 تخبرهم ما ذكر في ابطال مذهب خوارزمي المنقول باطل مذهب اخرون
 انه لا غير ثم عدم التفرق لا بطل هذا المذهب المنقول اطلاقه لا يتجمل
 من سبيل العبادة الاما ذكرنا فافهم **المبحث الخامس** المتكلمون من المعتزلة
 والاشاعرة بعد ان افهم على ان الوردية مغايرة للشبهة التي هي في قوله
 الى الامام المستقلة لظهور ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشرب
 لكونه معتزلا فيتم طعمه الذي لا يريد به الشرب بغيره وعلى ما مضى

كونه مريدا هو نفس ذاته
 كونه مريدا هو نفس ذاته

كونه مريدا هو نفس ذاته
 كونه مريدا هو نفس ذاته

للمشي فانه قد يمتنع المحال ولا يريد به اختلافه قد ذهب كثير من المعتزلة
 ان حقيقة الإرادة في المخلوق انهم هي الداعي الى ان الداعي في العلم
 بالضعف والاعتقاد والظن به ويسمى فيه اقليم كثيرا الداعية وذهب كثير منهم
 الى انها غير ميل يتبع تلك الداعية وذهب الاشاعرة الى انها مطلقا صفة
 محصورة بذاتها لا حد طرفي للقدرة بالرفع فالطائفة الاولى في صواب عقيدتهم
 بان نسبة قدرة الانسان مثلا الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا انشأ
 تلك الداعية حصل الرجحان المطلوب فذهب الرابع عن الفاعل بدون ان
 الى شئ آخر فتكون هي الإرادة والطائفة الثانية بانما يجد من انفسه حصول
 تلك الداعية تقاطعا لها من اقليم ضرورة لا يصدره الفعل بل هو حصوله
 وان كانت الداعية حاصلة والطائفة الثالثة بانما قد يعلم ان الوردية حاشية
 بدون شئ من الداعية والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما بل
 لان الحار من السمع اذ اعان له طريقان متساويان الى المطلوب الذي هو
 منه يختار احدهما المستلزم له على الاخر والوردية بدون داعي باعث لميل
 من اعتقاد دفع محتسب مثلا او ميل تابع له وكذلك العطفان بالنسبة
 قد بين متساويين والمخارج الى التمتع كذلك ثم ان الطائفة الاولى في
 على الثانية بانما لا تدعى الوردية اعتقاد دفع له او غير من يوزن فيه
 بحيث لا يحوط الى احدهما بل لا يمتنع مانع من لعب او عارضة والميل
 الذي ذكرناه اما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل فقدره فانه قد خلا
 القدر اتمام القدرة اذ يكبر العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى

يمكن

الحبيب فانه يحصل من ليس واسم لا البر وهذا العاقل اذا شوق لم يكن
 ذكره شائع المواقف على طبق التحصيل يحصل ويكون ان يقال في الروايات
 ان حقيقة الامة عن مختلفات باختلاف المريدين لظهورها معنى واحد
 يحتمل المشتق منه على الواجب تعالى وعلى المتلوقين بمعنى واحد كما ان الصفا
 على ما تقرر في محله فتكون مثلكه معنوية بينهما الا تفاوت لها في الالوهية
 اختلاف مع ما قلنا فان كان مضمونا لا معاداة لمعناها في الواجب تعالى من
 الموجودات بعد ذاته القدسية الالهية لا في غير ذلك المتلوقين ان احصوا
 فيهم يحتاج الى امور موجودة اخرى فعلى هذا الاستحسان ان يكون حقيقة
 الالهية في امره يدان عبارة عن المبدأ السعيل في حق الواجب تعالى انما
 بل يجب ان يكون عبارة عن شئ قابل للتركبة المعنوية في الصبح وتندبر
 الطائفتان اتفاقا على ذلك لغيره ان الطرفين في الاستدلال المذكورة وان
 مشاويين بحسب الظاهر ولكن بحكم بديهية العقل لانه بالمرح احدثا
 على الامر عند العاقل بلا خلة ترفع عن مضمون ولم يستغربه لم يحتج
 ان لم يحصل للشعور بالمرح وفرق الشاوي من جميع الوجوه عند
 لا يستلزم الوقوع وبالمجمل قام بتقريب التزام في حقيقة الالهية بين
 متاخرى العزلة والزهدين الاشاعرة ومن وافقهم كقوله المعتزلة التزام
 احرف جاز التبرجج بالمرح واستأعده والتحقق ان جميع تلك الطرق
 لم يصيبوا في شئ من النزاعين ما هو العواوب في انما في الالهية
 من ان الالهية مطلقا امر غير موجود في نفسه لئلا يلزم احتياجها

فالشعور
 جاز ان الذي هو صفة الالهية
 لا يمتنع في الالهية

الارادة

ارادة اخرى واقتضاء كل من هذه المذاهب كونهما موجدان للشيء
 التضائية ظاهرة وايضا لا شك في انه بتوجيه المرح والادب من العقل
 على ارادة الحسن والارادة القبيح فيجب ان يكون من فعل المربيع ان
 الداعي والميل وكذا ما ادعت الاشاعرة من صفة اخرى موجودة
 نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى في العبد اتفاقا ولا يلزم ما
 من المحاورات والاستعمال الدال على مقابلة العلم والارادة
 بحسب وجدان العقل ويجري نظيره في الميل ايضا فان الميل يتعدى
 الى مفعولها في الارادة بنفسها او باللام المقتضية فيلزم لها امر غير
 الداعي والميل كما توهم اصل المذهب الاولين ولا يلزم يلزم على كل
 هذه المذاهب ان يكون العبد مجبور في صفة الالهية الالهية
 فرضت هذه الادوات مخلوقة للعبد والله تعالى في فعلها على
 التقديرين انما يجب ان تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل
 الترك دون مقابلة بديهية واتفاقا كلف ولو فرضه فعلقا يكون
 الطرفين يجب ان يكون وقوع احدهما من الفاعل اتفاقا وان
 يكون التخصيص مستندا الى غير الالهية واذا كانت متعلقة بطرف
 واحد فبلا يصح صدق الطرفين الامر عن الفاعل بالاختيار لئلا
 يلزم وقوع فعل اختياري عنه بدون الالهية مع تلازمها فليزم
 عدم الاختياري وخلاف الفرض ولذا لم يصح الطرف الاخر وجب
 صدق طرف واحد فقط لزم الخبر ولا ينفع فيه ان قالوا ان الواجب

بالاختيار والاداة لا ياتي في الاختيار كما هو من احوالها في ذلك
اعترفت الفلاسفة على انقلبتهم بعد قولهم بوجوب صدق الفعل
عن القدرة وصائر الاسباب الخالقة في العباد باهمهم جوب
في العلم والعمل من نقل عن من التكلم في كمال نظام والاعلاف في
من حرب وجماعة من قدام معتزلة البعثة ان ادلة الخلق انما لا
فقال فانه تكون موجبة المراد اذا كانت قصدا للفعل وهو لا يتخذ
من انفسه حال ايجاد الفعل الا عن ما عليه فانه قد تقدم على المراد
يتصور ايجابه نظر الى ان الاداة قد انتهى الى وقوع فعل المراد
وقد لا انتهى الى وقوع بل يتفحص وتقلب الى التعلق بصدقها
بكل اعتبار اسمائنا وبه حكم بان الاداة موجبة لعدم صحة وقوع
خلاف مقتضاها فربما دون الثانية فلا يلزم عليه القول بما راين
اخذها مقدمة غير موجبة والاخرى مقابلة موجبة كما مر
في شرح المواقف وغيره فانه بعد جد هذا هو الكلام في الترتيب
الاول والآخر في النزاع الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب
اليه الاشاعرة وقدماء المعتزلة من جواز وقوعه على الإطلاق عند
الحققتين وما ذهب اليه متأخرو المعتزلة ومن تبهم من استلزام
وان كان حقا لكنهم بما ادعوه كلام سوى عموم القول في من تبهم
منهم من وجوب احاد الطرفين وجوب سابقا بالنسبة الى المرجح الا
انهم ان يحكموا بامتناع وقوع شئ منها اذا فرض في كل منهما داع مختص

هذا هو الوجه في الترجيح
بأنه لا يمتنع وقوع شئ من الطرفين
فان مقتضى وجوب احدهما
ان يمتنع وقوع الاخر

سوا

سوا في الطرف الاخر القوة والضعف متساوية في تجويزه تعيين
طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستعماله وقوع الطرف الضعيف اذا
فرض داعيا لها مختلفين قوة وضعفا بطريق اولي فلانهم ان لم يتحقق
لا مرجح من داع مخصوص في شئ من طرفيه فرضا كالا مثله الشهوة مثلا
هاتين الصورتين ايضا في حكم الاستعمال وان اخذوا في مقدم المرجح
معنى القوة والقطعة لعل في حكمه ايضا والحق في هذا المقام بالاختيار
الاستاد دام ظله في جواز شئ معدة وهو لا بد ان يكون في كل من
داع مختص به مرجح لا يقع الفاعل المختار اياه ولا يمتنع وقوعه عند
اقل ما في الباب حيث لا وجود في طرف الفعل وامالة لعدم في مقابلة
فيجب المختار في كل صورة ان يختار ايا من الطرفين باعتبار ما فيه من
الداع المختص سواء فرض الداعيان متساويين في القوة والضعف او
فيما حقه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا للداع الضعيف مع وجود
في مقابلة وليس هذا ترجيح المرجح مطلقا بل هو ترجيح مرجح محقق
راجع من جهة اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز بل واقع كافي
المسلم الفاسق الشديد المرض الغير المختار في الحال بدرجة اختيار
المختار الطرف الثاني من الداع المختص والسر في وجوب اشتغال كل من
الطرفين في الافعال الاختيارية على الداع المذكور وجود صحة
وقوع كل منهما من المختار ليصح الاختيار مع ما يحكم به العقل من
من استناع وقوع شئ منها منه بدون الداع المذكور وقد نقل الشيخ

الاختصاص
هذا هو الوجه في الترجيح
بأنه لا يمتنع وقوع شئ من الطرفين
فان مقتضى وجوب احدهما
ان يمتنع وقوع الاخر

عند العلم والارادة من صفاته واحده الظاهر عدم إمكان مدخلية شيء
 آخر في التخصيص المذكور والارادة المتقدمة بالاطلاق والافتقار وانما
 الخامس فان كان علمنا فينتلزم الخلف مع المطلوب وان كان ارادة
 فاما ان يكون محضه لادخالها فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها
 وهو لا يجب فينتلزم الخلف من جهة اخرى ولما ان يكون لغزها
 ولا غير هناك يصلح لهذا التخصيص الى العلم كما عرفت فينتلزم ان
 الخلف الموافق للمطلوب فان قلت قد اشترط ان وجوب الشيء با
 لا مادة والاختيار لا ينافي الاختيار وعلى ذلك لا يلزم من كون
 الارادة محضه لادخالها خلاف ما فرض من الاختيار قلنا قد عرفت ان
 ذلك الوجوب لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
 فاما ما قلناه للقدرة والاختيار المعتبر فيهما صحة العقل والترك فهو
 المطلوب فينتلزم انكارهما كارهة فتذكر ويمكن ان يقال ان يكون
 ان يشأ وي فعل شيء مع تركه في الواقع جميع الاختيارات بدون
 الاحدهما على الاخر اجمالا ذلك لا ينافي قطع النظر عن امالة عدم
 في جانب الترك ان شاء في الطرفين من جهة اليمين فيخرج عنها
 انتمالها لجانب الترك وكذلك ان كان جانب الترك واجبا بالطريق الذي
 وان كان جانب الفعل واجبا فأي قدره من جهة اليمين وان كان
 جديلا يمكن ان يعارضه امالة عدم فالحال ان لا يعاد شيئا من وجهه
 سبحانه الفعل لا يقابل عليه كل شيء وهو ظاهر في انضمام تلك الافعال

الجانب الترك ليكون ايضا جانب الفعل باقيا على جهته وقد بينا الاش
 دام ظله في حواشي العدة على هذه العدة بربها على في الاية العقلية
 فاذا لم يكن شأ في الطرفين بحسب الواقع لا يمكن ان يمتنع العلم بجميع
 جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احدا الطرفين في جميع الصور واجبا على
 الاخر عند ولا شبهة في ان يمتنع ذلك يقع منه الحاجز فينتلزم ما
 توجهه الاشاعة من جواز الترجيح بلا مرجح عليه تعالى كما تمسكوا به في
 دفع شبهة مشهوره قوية من الفلاسفة على قدم العالم وانما الى الحق
 الطوبى في الخبر يدقوله المختار يرجح احد مقدميه الى الامم عند
 بعضهم بعدد فيها اولها بااختلاف من وجوه الدفع بقوله واحصوا لئلا
 يوفقوا لالاف قبله اشعار بان لطائف المتكلمين مع اختلاف اصولهم
 يدفعها كل منهم باجماله فلا تتم على احد منهم مع كونهما عند الفلاسفة
 معدودة في الامم دفع له وقد نقضهم الشارح الجديان كلاس فينتلزم
 المبرزين ان شاء الى دفع شبهة ملجدة فيلزم على ذلك ان يكون الحق
 قدس سره قطع في دفع شبهة منهم بما يكون باطلا عنده بدنية وهذا
 غير لائق بشأنه فاجتمعت والجملة اذا ثبتت استحالة الترجيح بلا مرجح في
 تعالى ثبت في غيره البطلان بالاجماع المركب من العقلاء فالحق متفقون على
 الفرق فيه بينهما كما يظهر بالمتبع فيكون محال مطلقا وهو المطلوب فان
 قلت قد جواز الترجيح بلا مرجح ليس له في هذه الفعول والترك بل من
 صرحه مساواة الفعلين المختلفين كصريح في الامثلة المشوقة فاما
 الفرق فيهما كما يظهر بالمتبع فيكون محال مطلقا وهو المطلوب فان
 قلت قد جواز الترجيح بلا مرجح ليس له في هذه الفعول والترك بل من
 صرحه مساواة الفعلين المختلفين كصريح في الامثلة المشوقة فاما

الاشارة الى ان
 الامم المذكورة
 في دفع شبهة
 المبرزين ان شاء
 الى دفع شبهة
 ملجدة فيلزم
 على ذلك ان
 يكون الحق
 قدس سره قطع
 في دفع شبهة
 منهم بما يكون
 باطلا عنده بدنية
 وهذا غير لائق
 بشأنه فاجتمعت
 والجملة اذا ثبتت
 استحالة الترجيح
 بلا مرجح في
 تعالى ثبت في
 غيره البطلان
 بالاجماع المركب
 من العقلاء فالحق
 متفقون على
 الفرق فيه
 بينهما كما يظهر
 بالمتبع فيكون
 محال مطلقا
 وهو المطلوب
 فان قلت قد
 جواز الترجيح
 بلا مرجح ليس
 له في هذه
 الفعول والترك
 بل من صرحه
 مساواة الفعلين
 المختلفين كصريح
 في الامثلة
 المشوقة فاما

بيان مساواتها ايضاً حتى يتم المقصود قلنا عدم جواز مساواة الفعل والفعل
 مستلزم لعدم جواز مساواة الفعلين المستلزم كل منهما لا محالة لئلا يترك
 ايضاً عند التأمل مع ان اثبات عدم الجواز في مادة مخصوصة بمادة الفعل
 والتركيب التي هي البنية في حق الراجح نعم بعد ان تمام الإجماع المركب اليه
 يكفي في اثبات المقصود كالاجتناف في **البحث السادس** لا يشك في ان
 الإرادة تقابل الكراهة والظاهر ان تقابلهما من باب التضاد والحقيقة عند
 جميع الطوائف وقد صرح المحقق الطوسي في التمهيد بالهاتين عن من العلم
 فامر من اختلافهم في حقيقة الإرادة جاز في الكراهة ايضاً فان من فيها
 بالعلم بالخير متلازمة للكراهة بالعلم بالشر ومن غيرها بالعلم بالشر
 لهذا العلم بغير الكراهة بالانقباض الذي يتبع العلم بالشر ومن فيها
 بالخاصة معانها لخاصة الكراهة بالخاصة معانها معانها لمقابلتها
 مقابلتها ثم ان هناك اختلافاً شديداً في ان ارادة الشيء هل هي من
 كراهة ضده ام لا ذهب الاشعي الى الاول مستدل بالاولى كانت
 غيرها كانت اما متلما او ضدها او مخالفتها الاختصار الانية بين كل
 مفهومين في هذه الثلاثة والكل بالعلم الاول ولا مستلزم كل منهما
 امتناع الاجتماع بينهما وظاهره ليس كذلك ولما الثالث فلا مخالفاً
 كما في السواد واللباوة مثلاً مستلزم لجواز اجتماع كل من التخاليف مع
 ضدها الاخر كالسواد مع الازدة واللباوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع
 ارادة الشيء مع ارادة ضده لكون كراهة الضد ارادة الضد لكون كراهة

كراهة الشيء مع ارادة ضده
 كراهة الشيء مع ارادة ضده

ضد

العلم

المتعلقين بالضدين متبادران وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء
 كراهة لكون ضداً لارادة الشيء ارادة ضده وقد حجب عنه في الشهور بالعلم
 والمعارضة اما التسع فهو على ما عره الشارح المبدى للجهل انما لا يلزم ان
 اجتماع كل من التخاليف مع ضدها الاخر جاز انما يجوز ان يكونا متلازمين
 واجتماع اجتماع الملتزم مع ضدها الملتزم ظاهر وضدين لا مر واحد
 كالعدم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضدها الاخر مستلزم اجتماع
 الضدين انتهى ولا يخفى ان حق الصادرة ان يقول في التمهيد في العلم
 والقدرة للعدم فلا تقابل ولما المعارضه في ان شر كراهة الضد الشيء
 اتفاقاً ومضرورة وقد لا يشعر بوضوحات الارادة عن كراهة الضد فإرادة
 الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلاً عن ان يكون تضاداً وقد قيل في
 هذه المعارضه ان الشيء الاشعي لم يدع ان ارادة عين الكراهة
 على الإطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور
 وقال شارح الموافظ ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام ما
 لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما انه تخصيص في دعوى مطلقاً لا
 اشعار من الذي به بالجلالة كما يدل عليه دليله وانما العلم مع
 مع الخصص فاما ان لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايضاً فان قال
 ما يمكن ان يقال المراد ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعراً
 نفس كراهة ضده الشعور به وفرو عليه ان حقيقة الارادة لا تختلف
 بالشعور بغيرها المراد عدم الشعور به وذلك ظاهر بالجلالة انتهى

ان ارادة الشيء عين كراهته جوده كما ادعا الاشعري بانهم يتعارفان
فعلى هذا هل يكون الارادة مستلزما لكرهه لغيره مطلقا او يتوقف
الشعور به او لا يستلزم ايضاً بلهما اصلاً او احتمال الاستلزام المطلق على
البطالان بناء على ما عرفت من جواز انفكاكها عنها في بعض الصغور ولم ينفك
البللاد اما الاستلزام بشرط الشعور بالشد فقد ذهب اليه الباقلاني
الغزالي بناء على ان العبد المشعور به لا يمكن مكروهها بل ارادة الزم ارادة القدر
وهو ما لا يجيب عن كون المقدمتين لجواز عدم تحقق شيء من الارادة
والكرهية بالشد ولو كان العبد مشعور به وجواز ان يكون كل من العبد
مراد من وجه ارادة على السواء او يتبع احدهما بحسب ما فيه من المعطوف
وهو ما لا يوافق كقولنا لا يستلزم الاخرى بل هو السبب في تعريفه بانها
يتلزم على التقدير فغير الارادة باعتبار النفع او ما يتصور اما اذا فخرت بمقتضى
مقتضى لاحد طرفي الفعل فغاية ذلك هو ان لا يشاع في الارادة ان ارادة
العبد من تسلزم اجتماعهما انتهى ولا يتحقق ان حاصل النفع الاول والارد
بعضه ان المعارض على الاشعري ائتم فانه يدفع ما ادعاه من الصيغة والحب
ان القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره جدها واما الثاني فلا بد عليه ان يكتفي
ان يرد عن فخره بل ارادة عن الباقلاني استلزامها لذهب في الارادة
وقد اشار اليه الشارح الجديدهم ان الحق الطوسي اختار في تحقيق
مذهب الباقلاني فقال للفتاوى ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهته
عنه بل هو التعلق بالشد وحكم في التجريد بل يزعم كل من الارادة والكره

فان قيل ان ارادة العبد
لا تستلزم كراهته

للشعور

لاشعري مع بقا بالمتعلقين فقال الشارح لعل المقصود من العبد الى القدر
اراد تصحيح هذا المذهب بعض مذهب الباقلاني ان ارادة العبد
بفعل تستلزم كراهته بتركه اذ اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم
كرهه الا ان كان اذ اخطر الا تيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك وانما عند
العقل ثم قال وينبغي دفع عند النفع الاول اعني قوله يجوز ان لا يستلزم
كرهته ولا ارادة فان هذا في العبد جازي دون المتبادل مقابل التسليم
الواجب ولما النفع الثاني فقد عرفت وجه دفعه بل كرهه انما يدفع عن الاشعري
دون المصنف حيث فسر الارادة باعتبار النفع والكرهية باعتبار الظاهر
لا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يدفع عن المصنف ايضا عن جميع القائلين بان
الارادة هي الهادي بناء على ما مر قبله من تقييد المحصل او غيره وحاصله
انهم لم يريدوا به مطلق اعتقاد النفع مثلاً بل اعتقاد اقرب الى القادر
القدرة على تحصيلها لاحد الطرفين بل وجهه بالوجه السابق كما هو
المذهب المقرر للمصنف ومن وافقه فلا يشعرون ان يتعلق الارادة بقر
هذا المعنى ايضا بل كل من الطرفين كيف وفرض تعلقها بكل منهما مع
موجبه مستلزم لوجوب وقوعها جميعاً وقد ظهر من هذا امكان محتمل
هذا التوجيه من جانب القائلين بكوفها هي المسئلة التابع للداعي اذ
فيستلزم هذا النفع من جميعهم وليس بموجبه اصلاً **الحجج** **المتابع** فلا
السيد لم يقم قدس سره في مسئلته في تكذيب الجهمين واحكامهم
انما الاختلاف بين المسلمين في ارتفاع الحجة عن القائل وما اشتمل عليها

فان قيل ان ارادة العبد
لا تستلزم كراهته

فان قيل ان ارادة العبد
لا تستلزم كراهته

من الكواكب وانما سحره مدبره ومعه قوت ذلك معلوم من دين رسول الله
على الله عليه وآله وصحبه وسلم انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز ان
يكون له ارادة باقتناط العقلاء فالقول بشيئ الارادة للافلاك على ما هو
المقرر بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وبخلاصة شبهتهم على هذا
المطلب ان الفلك جسم متحرك إما بطبيعية او ارادية وضرورية لا هنا
اما متناه الى خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة والاول
الثاني لا يتخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة او لا فالقول
في الضرورية والثانية الارادية والثالثة الطبيعية لا جاز ان تكون حركة
الافلاك طبيعية لان كل وضع يتركه المتحرك بالاستدراك طالع الاخر
يكون تركه عين التوجه اليه فيكون المهرب عن الشيء عين طلبه ولذا كما
بدية ولا جاز ان تكون قسرية لان القسرية انما يكون على خلاف الطبع
لا طبع الا قسرية انما لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب
تشابهها في القوة والسرعة والبطء وتوافقها في المساطق والاقطار
ولا يتصور هناك فسادا من بعضها لبعض لكن ليست متشابهة ولا
متوافقة كما شهدتها الارصاد فتعين ان تكون ارادية ولا يخفى
انها متدوجة من وجوه كثيرة منها ان كان عدم تسليم اصل الحركة في
الافلاك والذي هو على الرأى من منهم من المشاهدة انما يدل
على حركات الكواكب وما حقق اليها ليدل على حركات الافلاك من
استماع الخريف والالتيام المدفوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها انما يكون

والذي هو على الرأى من منهم من المشاهدة انما يدل على حركات الكواكب وما حقق اليها ليدل على حركات الافلاك من استماع الخريف والالتيام المدفوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها انما يكون

عقد ذلك قبل الوصل فاما هو مخبره ومن المحذور ومع ذلك لا ينبغي
لجواز استناد الحركة اليه الى البعض ما في جوهه من القاصر او كنهه بان يخرج
من الغيب الى الشرف مع جميع ما فيه باي وضع كان ولا بد في هذا
الاحتمال بما اوردوا في دفع حركة الارض كما لا يخفى واما ما اعترضه عليه
فانما كانت حركتها موقوف على مقدمات كثيرة اكثرها في محل النزاع كما ترى في
محلها ومنها ان كان منع جواز الحركة الطبيعية عليها فلو لم يكن
وضعهم في موضع لان الوضع الاول قد تقدم بتركه وهو عند عدم الجواز
لما كانت لغايتها حيث لا مثله واستحالته مسوقة ولو علموا عدم جواز
الطبيعية عليها بان المتحرك بالاستعداد يطلب وضعها ثم تركه وتلك
لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون
الا باختلاف الاعراض الموقوفة على الشعور والارادة لا يمكن التمسك
بتركه لحرمانه علوا الى سفلا بطبعه لان اية تقاطع فرض في وسط
المسافة يطلبها الجري تلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا هذا القدر ما بين
مطلوب الجري والطبع هو المحمول في الحيز الطبيعي لا التقاطع المفروض ولا
الجواب بان مطلوب الفلك انما يجوز ان يكون فسر كركب الا في
ومنها ان كان منع عدم جواز القسرية عليها فلو لم يكن القسرية انما يكون
الحجج مع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استعدادا للقسرية فانه مما لا
يجزى لك سدا خارجي اياها وهو لا يتوقف على اقتفاء المتحرك خلفه
بالطبع وما ذكره من العادم للنيل الطبيعي لو تحرك بالقسرية انما يكون

الحركة مع العائق لكي لا يمتد مدفع بوجهه مفضلة في عملها ولما على ذلك
على هذه القوة ينقل لطيف ذكرناه في كمال الابداء وسنذكره في غير هذا
الاربعة المناسبة من هذا الكتاب عن قريب على ان لا يلزم من عدم كون
حركتها المستديرة طبيعة ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلها نحو الخارج
الحركة الجوزية ان تكون تلك الحركات مخالفة لتلك الطبيعة وانما ما ذكرناه
من وجوب شتائها على تقدير كونها قسرية يقتضي على اختيار الفاسد في
الافلاك وهو ايضا من نوع قسري مع جميع ذلك يمكن للعالمية معهم بوجه
دقيق الزاوي هو الجسم فتكون الحركة الطبيعية عن الازمان او الازمان
ارادة تربية على ان ترك وضعه وطلب وضع آخر مناف لا يقتضيه الطبع
بل من مقتضيات الارادة فلا يخلو من الجسم تحيلوا تلك الازمان
المجردة اما ان ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية على طبق الازمان
الوضع المذكورة او ارادة متجددة كذلك وكل من الشقين مع كون
مستلما للتسلسل المحال بالبراهين التي تقررت في عملها يمكن ان يقال
بانه يلزم من كل واحد من هاتين السبب حوادث غير متناهية هي تلك التعلقات
او الارادات ان يختصا ما لا يتناهي من الحارين وهم محال بهيولهم
الاربعة من جميع العقلاء والناس
هي عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني كنسبة
الثالث الى الرابع فالمراد بالناسب ههنا تشابه تلك النسبتين ومعنى
النسبة ههنا اتيه احد المتجانسين منها عند الآخر هذا على اخره

هذا هو المقصود من قوله تعالى

الحج
تعالى في قوله تعالى
يخلق في النسب
الاول

الخلق

الحق الطويل قد مر من هذا في هذا الكتاب من هذا ان المقادير
من كتاب اقليدس ولما نقلت من نسخة ثابت في قريظ من انما انما
القدر بين مقدارين متجانسين فلا يخلو من حركاته اذ عدم قسوة شئ منها
من الحركات النسبية المذكورة يتلزم ان يرتكب كسرها على قايما على
منها ثم لا يستلزم ذلك في شخص واحد يجب ان يحول على قايما شخصين
من نوع منها فلا يوجد في مرة اختلاف طرفيها كما هو المعتد في ما نحن فيه
او على قايما نوعين من جنس منها او هو في غاية البعد كما لا يخفى ولا
اشكال في ان هذا على ما ذكرنا ان كان نظيره مستعارا في الحوادث
على الاختصار فيكون المقصود فاحسن التعريف هو الاول فوضيحا
ان نقلنا من نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الحسبة الى العشرة يكون
ان النسبة المتعاقبة الاثنين بالنظر الى الاربعة متناهية المتعاقبة في النسبة
بالنظر الى العشرة فاية الاثنين عند الاربعة هي كاية الحسبة عند العشرة
وليت النسبة المذكورة كاية فاية الاثنين متناهية بالاربعة فاية الاثنين
بالاربعة هي الضعيفة ثم ان اعتبارها بالنسب والنسب للاربع كما ذكرنا
جنسها فان كان احدهما عددا والآخر خطا او احدهما خطا والآخر سطح او
جسما لا يتصور الا بية المذكورة وذلك ظاهر ثم ان المقدار لما اخبر في
تلك النسبة للسطح والجسم التعليم على ما هو المقرر فيكون النسبة المذكورة باعتبار
النسب والنسب اليه الاعتبار فيها بالنسب المذكور لا يخلو من اربعة وجوه
نسبة الى هذه او خطا او سطح او جسم الى سطح او جسم الى جسم لكن لما كان

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الثالث بالوسط والواسطة فإذا اتفق ان تكون نسبة الوسطين باحسانية كانتا
الى الثالث ايضا كنسبة الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة
كنسبة الثانية الى الستة عشر يقال هذه الاربعة باعتبارهم هذه النسبة متساوية
واذا اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة
كنسبة الاربعة الى الثمانية يقال هذا من الوسطين لانهما لكانا وهذه النسبة
الثلاثة المتناسقة وايضا حصل على ان يسمي كل من الاضلاع اول
الثالث بالمقدم وكل من الثاني والاربع بالثاني فإذا كانت نسبة الاثنين
للعشرة كنسبة العشرة الى الستة يكون المقدم فيه كل من النسبة والعشرة فكان
كل من الثلاثة والنسبة تمام ان يتصور في كل صورة منها ان ينقص نسبتها
بمختلفة يجب اختلاف اوضاع المقدم ولان من العكس والاولا وغيرها
موافقة لها في الصدق والكتاب يذهب فيه او ما ناقض النسبة وبذلك اذا
هوان يجعل الثاني مقدما او القدام فاليان يقال في الثالث نسبة الثلثة الى
الحصة كنسبة الستة الى العشرة وأبعد النسبة هوان ينقسم بسبب المقدم الى
القدم وللثاني الى الثاني يقال فيه نسبة الحصة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة
والتقسيم النسبة هوان بسبب فضل المقدم على الثاني الى الثاني يقال نسبة
الاشياء الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وهو كسب النسبة هوان بسبب
مجموع المقدم والثاني الى الثاني يقال نسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة
الى الستة وتقلب النسبة هوان بسبب المقدم الفضل على الثاني يقال نسبة
الي الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فها هو عكس العكس والاولا

[illegible]

مع خطای

أحمد

التفصيل للتركيب والمقلب وقد احتجوا الى من هذه البرهانين من بعض
 بالوصف والوصف هو ان التركيب بعض الامكان السطوية في الهندسيات على تلك
 المخصوصات فاستعملوا الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة من
 كتاب اقليدس بلا بيان الاضافه بناء على انه غير محتاج الى البيان لا من قريب
 من بعض المساهلات والمقاييس التي من عشرتها بناء على انه قريب من بعض بيان
 والتركيب كما هو الحق هناك ولما لا بد من تقديره على انما هو في الواقع
 في السادس عشر من المقالة وفي الاعداد في الثالث عشر من السابعة ولما
 التفصيل للتركيب فيها فذكر ان ايم في بعض اشكال المقالة السادسة والسادسة
 ليظهر ان تصويره في هذا المقام او من استرساة بالسطوية والمنتظمة والمنتظمة
 ومن هاهنا ذكر في كتاب اقليدس فلا طول الاطوال بذكرها عن تلك المقامات
 وانما يمكن ان يستعمل استعانة بها استخرجها او صلاحيه غير مبرهنه بل هي
 باسم كما اننا عكس البرهان فيقال في تلك المذكورة نسبة العشرة الى ثمانية
 الى ثلثه وكذا ان النسبة مجموع التقدم والذات الى التقدم فيقال في تلك المذكورة
 الى ثلثه كنسبة العشرة الى ثمانية ولكن الغرض في امثال ذلك باستعملها
 وترتيب خصيص من احكامها عليها ما لا يطابق اختصار الاختصار لانها من
 العكس في المطالب المبرهن بها الصالح اليها ما يعني من تلك الخيارات **المبحث**
الثاني اعلم انه كما يتفق التماثل في الاربعه بين الوسيطين على ما هو ليس
 حيثما لا يتفق التماثل في الاربعه بين الطرفين لانهما انقلب
 نسبة الاربعه الى الاربعه كنسبة التماثل الى الاربعه ولما لم ياتوا بالصورة بل

ان يكون في موضع التماثل
 بين حدود الاربعه المقادير

ان اقلها يقع فيه التماسك ثلثه حدوده وذلك ان يكون بذكر حدوده كما هو
 به اقل من بعض مقادير التماسك الخامسة فالمراد بهذا الحد ما يحصل بذكر
 الوسيطين او الطرفين اذ لا ينفك هذا اذ اوقع التماثل بين التقدم والذات
 ظاهر فيجب ان يكون كل من التقدمين او اعظم من تاليه او اصغر وايضا لا يتصور
 التماثل بين التقدمين ولا بين التالين لانهما لا يمتدحان كل منهما التماثل بين
 ايم فتتحدد النسبتان ويرتفع التماثل بينهما المعتبر في حقيقة ما فيجب ان يكون
 احد الطرفين اعظم او اصغر من الاخر وكذا في التالين فيبقى احتمال التماثل
 في الوسيطين او الطرفين كما ذكرنا ولكن على سبيل منع البيع ويمكن ارجاع كل
 صورة منها الى الاخرى فمن بيان حكم احدهما يظهر حكم الاخرى بالمقابلة
 فاما الوسيطان وتلك الحدود يكون التماثل بين نسبة الاول مع الوسيط
 نسبة الوسيط مع الاخر فان كان الاول نصف الوسيط مثلا يكون الوسيط
 ايم نصف الاخر ويكون الاول نصف الوسيط نصف الاخر ايم ربعه وان كان
 ثلث الوسيط يكون الوسيط ايم ثلث الاخر ويكون الوسيط ثلث الاخر ايم
 ثلثه وهكذا ولولم يأتوا وترتيب الحدود يكون التماثل بين نسبة الاول مع
 الاول الوسيطين ونسبة ثانيا مع الاخر فلو اتفق مثل تلك النسبة بين الوسيطين
 ايم وتوالت النسبة ثلث فان كان الاول نصف الاخر ايم ثلث الاخر ايم ثلث الاخر
 نصف الاخر ايم ثلث الاخر نصف الاخر ايم ثلث الاخر ايم ثلث الاخر ايم ثلث الاخر
 ثلث الاخر ايم ثلث الاخر ثلث الاخر ايم ثلث الاخر ثلث الاخر ايم ثلث الاخر
 الرابع ايم ثلث الاخر ثلث الاخر ثلث الاخر ايم ثلث الاخر ايم ثلث الاخر ايم ثلث الاخر

فيكون في موضع التماثل
 بين حدود الاربعه المقادير

جزء منه وهكذا وهذا معنى قول اقليدس في معادلات المثلثات الخامسة واداء
 تناسب ثلثه فانه على الاول كانت نسبة الاول الى الثاني هي نسبة الثاني الى الثالث
 بالكرس وكذلك في الاربعه ثلثه وعلو قاسر المقادير للثبات في النسبة انتهى
 الصريح في المذكورين اي صورة القاطن والمثلث يكون مجموع الطرفين اعظم من
 مجموع الضلعين ابدا وكذا في صورة اخرى من غيرهما انهما ان يكون الاول اعظم
 الاربعه والآخر اصغر ما كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعه الى
 وثانيها ان يكون بالعكس كان يقال نسبة الاربعه الى الاربعه كنسبة العشرة الى
 العشرة فتنص على ان يكون من هاتين هاتين في المثال الثاني من هاتين
 مع طوي لثباته في الثانية مع ما فيه يحمل فاما في هذه الصور الاربعه
 مجموع الوصلين اعظم من الوصلين كان يقال نسبة العشرة الى العشرة كنسبة العشرة
 الى العشرة واما في جواز عكس فانه لا يمكن جواز في امكان تساوي الطرفين او
 امتناعها فلم يحذف من الحكم على ان يكون في البرهان من التحقيق هذا الموضع
 فليبين بوجوه شتى هذا المقام **الحث الثالث** اعلم ان التثنية بالثنتين
 في المقادير وليكنها مطلقا في تحقيق ما في جميع اقسامها بمعنى هذا اذا ثبتت ثبوت
 خاص في خط بالنظر الى خط آخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة في سطح اقسام
 بالنظر الى آخرين جنسه وهكذا ولكن يمكن ان يكون لا يتحقق ونظرا في الاعداد
 ما يتبع ابناء على احوال اخرى المشهورة من قبول المتصلات الوصلية الى ان يكون
 دون للتفصيل فاما يجب ان تنهي في النسبة الى حد لا يقبل نسبة اخرى
 لوجوب انتهاء انفسا ما في الاعداد المتعددة المتشابهة في جميع فكلها

مراعاة ما في

في
 ان يكون في نسبة
 فليبين ان كل واحد من
 ان يتبع النسبة

مشتق

الاول ثم الثاني
 الاول ثم الثاني

متساويين اذا التقى عن اكثرهما بقدر اقلها ما في اوجزات حتى يتبقى منه اقل من ذلك
 كذلك وهكذا يجب ان ينتهي الى انهاء احدهما البزخا بقدر اقل من
 متساويين فحاصل خطين او سطرين فان كان ان لا يتبقى مني منها مثل
 الاقلية المذكورة ابدأ فليكن ان يكون لاحدهما ابنته عند الآخر لا يوجد
 مثلاً في عدد صاعد اخر في ذلك كنسبة احد اضلاع المربع الى قطر وفاق ذلك
 القطر في ثلثا ثلثين من متساويين كل منهما محيطه ويصلح من المربع وكل
 وثلاثة اربعين او ربع المربع مع ضلعين يشكل المربع ومن الاصول
 فلو فرضنا ان الضلع في الزوايا الضلع على عدد خاص كان ثلثين مثلاً في الزوايا
 احدها الى اثنين مثلاً ويكون ربعه في هذا المقادير ربعه فيجب على
 الاول ان يكون ربع كل ضلع اثنين وعلى الثاني ان يكون ربع الوقت ثمانية
 كانت فلهذا نسبة عددية على طبق النسبة للمقادير بلزم ان يكون للثبات في
 للثانية جزءه تحقيق وهو محال لما تقدم في محله وتكون النسبة المقادير التي
 بين ضلع المربع ووتره غير متحققة بين الاعداد وقد يبعد عن امثال تلك النسبة
 بالنسبة لعدم وجود تلك الدقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد فيجعل
 التباين كما اذا جعل المرام وجوب تحقيق الطرفة في بعضها كانت انما في
 مربع تكون مساحتها ربعه اشياء او مثلاً يجب ان يكون كل اقلها صريحا
 فلو فرضنا تحرك هذا المربع من الصغر الى الكبر والتدريج بغير تحرك اضلاعه
 الى الاضلاع على وجه يكون في الشكل اي مطلق التدريج معقول في جميع
 الخاف يصلح فيه مساحة المربع لا تسعة اشياء مثلاً اي زاد على ضلع من

في
 في
 في
 في

تحقق المراد المسألة
على الأعداد التي ليس
بها حقيقة

شبه فصار ثلثه اثباتا واجب وفيه الظاهر في أن حركة ذلك المربع من القدر
الاول الى القدر الثاني اعم من وصوله الى بعض الحدود المخصوصة في هذه الحالة
لاننا لم نحقق فانه لو وصل الى الحد يكون مساحة حصة ثلثه اربعة
اشبار واجب ان يكون كل ذلك من في تلك الحالة منطبقا على عدد اذا ضرب في
نفسه كان الحاصل ربعا منطبقا على خمسة او ستة فكان الحصة او الستة حصة
تحقق وهو محال ويمكن تزييد هذه الشبهة لولزام الحصة الحقيقية لثلاثة اعداد
بما هو على استناد الظاهر او الزام احد المعالين على سبيل منع شاك من فرض ذلك
المذكور في وجه الدفع فيجب ان يثبت من تحقق الحدود المذكورة المربع في
في حركة المربع من الاعداد المتطابقة نسبة من له في تلك الحالات الى قدر
المفروض على زيادة عدد اخر صلا ولا يستلزم فيه كما بينا فان قلت عدم
المقاسد المذكورة كما يتبين من على امكان تحقق نسبة بين مقدارين لا
يتحقق مثلا بين عدد من بناء على قبول المقادير لانقسامات الاغراض
دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاس وجميع من يحق في الشك في
الغير من ارباب المذهب المخصوص في القائلين وجوب انتهاء تلك الحقا
على ما ذهب اليه الجمهور في وجه تبحر او انها من اجزاء لا تتجزى
اصلا على ما ذهب اليه بعض قدام الفلاس في وجه اجزاء المتكاملين او من
اجزاء غير قابلة للتقسيم في قطع على انقل عن ذي معتد ليس في اشباه
مخلوعه واثبات لا يوصلهم من لزوم تلك المقاسد او انه محتمل عليهم في وجه
عدم ظهور انطباق كل مقدار عندهم على عدد خاص قلنا انما قضيت بحفظ الشبهة

الى عدم

ثبت ان في بعض المقادير
التي لا يكون لها حقيقة

الحدود

الحدود بين بعض المقادير فيستكمل عليهم المقادير من مقاسدها كما استطاع على
اسرارهم الطغاة او تحققت الحجة الحقيقية لعل عدد كاحصون ما فيهم من دفعه في وجه
عدم انطباق ثلثي ثلث المقادير وما يتبعها كما ذكرنا وان من اجزاء لا تتجزى اصلا
فان الحركة على ذلك لا يستلزم فيها التزج بالمعنى الذي عليه الدار في الزام الدرك
بأن ما خرج صانع من استقالات دفعه بحسب ما تقتضيه وجهه من التحرك مع حركة
فان اخر من حركة خطه ولف من اجزاء حصة من لافان كان يقطع من في دفعه حصة
اجزاء لافان لا اكثر واذا فرضت شاك في تسع كرم من من غير كرم فان كانت في حصة
كان من غير كرم في دفعه اجزاء مساوية لاجزاء من دفعه واحد وان كانت في حصة
او اكثر من دفعه في دفعه حصة من تسع المربع الفروض على الوجه المذكور في
كل دفعه الى كرم من اجزاء غير كرم والى السطح الى اجزاء مساوية لاجزاء الكرم
الاجزاء لافان لا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح في كل دفعه متوافقا لاجزاء
بجزء عدد واحد لا يتصل ولا يبدل من كون اجزاء السطح مع بعضها اعم من كرم
انصت هذه المواضع لاجزاء من دفعه كرم او لا عدم وصول في تلك الحركة الى بعض
المتوسطات لا يتصور من قطع واحد من بين الدفاتر المذكورة فلا يلزم من شي من
المشهورين في الاوقات ذلك امكان ان يخرج من القياس الى طريق وفهم ما هو
القبيل من الاشكالات العامة التي لا تشتهر بين المصلين بل كما يكون دفع بعضها
على اصولهم المروسل من دفعها على المذهب المشهور كما شك في الظرف الزاوية المذكور
ذكره المؤلف في انقضاء حدة فالا لما لا يميل الى ان من اعم من الدفاتر والاشكال
حيلة فحده من ركن القديس في الفلاس لا تشتهر من كتابه على ان الزاوية لها من

ثبت ان في بعض المقادير
التي لا يكون لها حقيقة



منه
منه
منه

محيط الدائق والخط الماس لم يحد من جميع الزوايا المادة المستقيمة الخطية على
ان نقطة الخارج من نقطة التماس المراكز هو على الخط الماس المادة من محيط
الدائق وذلك لخط الخارج من تلك النقطة يكون اعظم المماسين الزاوية الاولى
تخرج بانفسها فانها من مركز القطر من مركز المماسين الزاوية الاولى
اعظم من فافتح من مركز القطر لانها من مركز المماسين الزاوية الاولى
زاوية مستقيمة الخطية وهي اعظم من الزاوية المماسية الاولى ويكون مجموعها
اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو المطلوب وما حصلنا
اسباب من هناك ان انك بالذات صبا هو السطح المعروف بالزاوية المماسية
هو ما لم يزل على اعظم من الابدان يساويها الزاوية فانها هي في الكيفيات
العارضة لم تتغير من حيث الحقيقة وان لا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع
الحركات الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفيات السامة بالغاثة في كل مركز من المدة الى
الانقراض كما لا يوجد الصفر في الكيفيات المستقيمة الى السواد في هذا الجواب
هذه الشبهة مع دقة وعناشرة مقبول من عند بعضهم فانه لا يلزم تسليم
كون الزاوية من الكيفيات تنصف المساواة والمساواة وتزكها في حكمه
تارة بان السطح المماسي ان بلغ مقداره من المماسية فجميعه من تلك الكيفية
له وان لم يبلغ ان المماسية وطريق دفع الجميع على المماسية وهذا جميع
اصل الاشكال ان يكون اخر متخوفة اعزها ان القطر عند الحركة لا يبقى قطرا بل يسير
وزاوية من الزاوية المماسية وانعدام هذا السطح المتخوفة اخر متخوفة
زاوية اخرى متخوفة فليس هناك زاوية متخوفة متحركة من المادة الى الكيفيات

منه
منه
منه

منه
منه
منه

منه
منه
منه

منه
منه
منه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ
سبحانہ

هذه نسخة من كتاب الفقه
تتميمه على كتاب الفقه
في فقه الشافعي

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً
والمعرفة زاداً وحياتاً طيبة

قوله بان كل جسم قابل للانقسام الى اقسام غير متناهية لا يفر لغيره من انقسامه فليس
 تكون النسبة المتناهية على هذا التفسير معانية وضع العددية لم تكن ان يكون
 الخرج من العضلات المذكورة على هذا موافق الطريق القائلين بان كل اقسام
 من الاجزاء التي لا يتجزأ اقساما او لا تقا بلين بانها لا يوجد انقسامها الى
 اقسام غير متناهية من كل من الذين من جهة قلتها فظهر ما سبق ان
 نسبة متناهية الى مقدار ما تكون باعتبار امتداد واحد انما كانا حطوف
 باعتبار امتدادين انما كانا سطحين وباعتبار امتداد الثلثة للعدد بها الحجم
 انما كانا جسيمين فلو جوب انتباه كل امتداد برهاننا وانما قاس من جهة العقل
 من الفلاسفة والمليين بحسب ان يكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا في السطح
 والجسم امر متحقق في نفس الامر فيكون نسبة كوة الارض الى كوة السماء مثلا
 اي نسبة حجمي متعقبة في الواقع سواء كانتا متساويتين بحسب المقياس او
 متالفتين من اجزاء متجزئة للجزء ولا يتجزأ امتدادا متناهية او غير متناهية
 ولما نسبة عدد اجزاء شئ من القادير الى عدد اجزاء اخر منها على قدر متجزئة
 من الاجزاء في انما يتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متساويتين فلو فرضت
 في احدهما احدى كل من معاير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما متعقبة
 البقية لضرورة شأني كل عدد فعلي القول بعدم تناهي الاجزاء يكون النسيب
 كل مقدار من متجانسين ثابتا بكون شئ من نسبة عددية بين اجزائها
 نعم لو ازم اهل هذا المذهب بعدد متناهية او ادة تلك الاجزاء بعضها
 مع بعض فلا يلزم امكان انقسام بعضها للآخر لعدم فعل جميع الانقسام

الى جهة

بيان ان كل جسم قابل للانقسام الى اقسام غير متناهية لا يفر لغيره من انقسامه فليس تكون النسبة المتناهية على هذا التفسير معانية وضع العددية لم تكن ان يكون الخرج من العضلات المذكورة على هذا موافق الطريق القائلين بان كل اقسام من الاجزاء التي لا يتجزأ اقساما او لا تقا بلين بانها لا يوجد انقسامها الى اقسام غير متناهية من كل من الذين من جهة قلتها فظهر ما سبق ان نسبة متناهية الى مقدار ما تكون باعتبار امتداد واحد انما كانا حطوف باعتبار امتدادين انما كانا سطحين وباعتبار امتداد الثلثة للعدد بها الحجم انما كانا جسيمين فلو جوب انتباه كل امتداد برهاننا وانما قاس من جهة العقل من الفلاسفة والمليين بحسب ان يكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا في السطح والجسم امر متحقق في نفس الامر فيكون نسبة كوة الارض الى كوة السماء مثلا اي نسبة حجمي متعقبة في الواقع سواء كانتا متساويتين بحسب المقياس او متالفتين من اجزاء متجزئة للجزء ولا يتجزأ امتدادا متناهية او غير متناهية ولما نسبة عدد اجزاء شئ من القادير الى عدد اجزاء اخر منها على قدر متجزئة من الاجزاء في انما يتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متساويتين فلو فرضت في احدهما احدى كل من معاير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما متعقبة البقية لضرورة شأني كل عدد فعلي القول بعدم تناهي الاجزاء يكون النسيب كل مقدار من متجانسين ثابتا بكون شئ من نسبة عددية بين اجزائها نعم لو ازم اهل هذا المذهب بعدد متناهية او ادة تلك الاجزاء بعضها مع بعض فلا يلزم امكان انقسام بعضها للآخر لعدم فعل جميع الانقسام

الحج

المذكورة هي اجسام جوية لا جسيمات من تالف اجزاء معدودة ولا تفرق
 لكن بان علمنا ان اجساما ان يكون بينه وبين امتداد اخر كذلك نسبة الى متناهية
 بالانقسام من المذكورين ثم يعود ذلك يستوجب علم لزم انها اجزاء جميع
 القادير والاخر ان كان هذا المتناهي لست بقدر ما جميع مؤلفات من اجزاء معدودة كان
 فيه الاصلح بالنسبة الى اللزوم معلوما لا يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 سلب اجزاء اللزوم من سلب اجزاء الاصلح ثم انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 اللزوم وهذا انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 وغيره مما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 ولعل من هذا التفسير في بيان التعديرات انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 ملك الالباب المحقق قد مر في الامام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام
 ايراد التفسير على ربيعة المؤلف ما تقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 فالله شره بعدد اجزاء ما بيان تناهي اجزاء كل جسم قلت هذا الجسم الجسم
 متناه ولا جزء متناهية الجسم الذي فيه الاجزاء الجسم متناه ولا جزء متناهية
 اجزاء غير متناهية على وجهه ولا ذلك انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 نسبة الجسم الى الجسم كسب الاجزاء الى الاجزاء انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 الى متناهية الاجزاء الى الاجزاء انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 التناهي نسبة التناهي الى التناهي انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 غير متناهية التناهي الى التناهي انما يقتضيه انما يقتضيه انما يقتضيه
 من غير متناهية الجسم من اجزاء متناهية اجزاء متناهية اجزاء متناهية

صالح

بيان ان كل جسم قابل للانقسام الى اقسام غير متناهية لا يفر لغيره من انقسامه فليس تكون النسبة المتناهية على هذا التفسير معانية وضع العددية لم تكن ان يكون الخرج من العضلات المذكورة على هذا موافق الطريق القائلين بان كل اقسام من الاجزاء التي لا يتجزأ اقساما او لا تقا بلين بانها لا يوجد انقسامها الى اقسام غير متناهية من كل من الذين من جهة قلتها فظهر ما سبق ان نسبة متناهية الى مقدار ما تكون باعتبار امتداد واحد انما كانا حطوف باعتبار امتدادين انما كانا سطحين وباعتبار امتداد الثلثة للعدد بها الحجم انما كانا جسيمين فلو جوب انتباه كل امتداد برهاننا وانما قاس من جهة العقل من الفلاسفة والمليين بحسب ان يكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا في السطح والجسم امر متحقق في نفس الامر فيكون نسبة كوة الارض الى كوة السماء مثلا اي نسبة حجمي متعقبة في الواقع سواء كانتا متساويتين بحسب المقياس او متالفتين من اجزاء متجزئة للجزء ولا يتجزأ امتدادا متناهية او غير متناهية ولما نسبة عدد اجزاء شئ من القادير الى عدد اجزاء اخر منها على قدر متجزئة من الاجزاء في انما يتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متساويتين فلو فرضت في احدهما احدى كل من معاير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما متعقبة البقية لضرورة شأني كل عدد فعلي القول بعدم تناهي الاجزاء يكون النسيب كل مقدار من متجانسين ثابتا بكون شئ من نسبة عددية بين اجزائها نعم لو ازم اهل هذا المذهب بعدد متناهية او ادة تلك الاجزاء بعضها مع بعض فلا يلزم امكان انقسام بعضها للآخر لعدم فعل جميع الانقسام

اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية يصح ان يكون لكل اجزاء بعضها ان يكون
 غير متناهية بل يكون حكمها كحكم العدد مع ذلك عند التحقيق والتفتيش ليس الا
 ككتبة العربيق بالتحقيق فان الدلالة منها انما هي في غير ما عتدوا على ان يكون
 الظاهر من الكلام انما هو في الاجزاء المتقسم الى اجزاء بعضها من بعض
 فلو عرفت هذا في هذه الاجزاء الصار من اجزاء المتكاملين المتكاملين
 الاجسام منها لم يكن من بعد ذلك يحوي ان يكون كل جزء من هذه الاجزاء
 اجزاء غير متناهية غير متناهية بالوضع الامكان فيكون لا يتفرع عنها
 ثم غير ذلك لا يخفى وانما قيل انهم عتدوا الوافقة لغيره في الاستدلال فانها من
 عدم طلبة الانقسامات الكثيرة في الجسم فاعلم ان هذا استلزامات الاستدلال
 الوافقة لا الغلبة الحكيمة لغيره في التفتيش من التفتيش من التفتيش
 كيف لم يثبت احد منهم في الحقيقة في بعض الامراض كالامراض والجلود
 على المستقر عليه مذهب النظام على طبق مذهب بعض القدماء كما يجب
 ان لا يتحققه التقادير باعتبار اجزاء متناهية بعدية لغيره على طبقها على غير
 من رتب الاعداد الاعلى نحو النسبة التي قد تتغير بين غير متناهية
 اشتغال احد على عدة معلومة من امثال الاخر كما في باب الازمان والاسماء
 والاشياء والاعوام الماضية على تقدير تقدم الزمان فيغير على هذا المذهب
 يتحقق من مقدار من نسب العم التي لا يتغير بين الاعداد
 ذكره القائل للدواني في حاشيته في تقدير مقام الزمان النظام متناهية اجزاء
 من ان الصواب ان يقال انما كان المقادير ان عند مركبة من الاجزاء التي لا

بذلك من اركانها
 على انهم من جهة اخرى
 من جهة اخرى

بذلك من اركانها
 على انهم من جهة اخرى
 من جهة اخرى

بذلك من اركانها
 على انهم من جهة اخرى
 من جهة اخرى

التي لا تتأهب من على هذه في شدة البرهان الذي لا يطاق على الغير المتأهب
 ولو في جهة واحدة انما هو كذا في السهم في الارضيات في كذا من هذه الاشياء
 الامور التي لا تتغير لا حلا ولا حلا في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 لا تتأهب من على هذه في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 القليل في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 مع قطع النظر عن جميع ذلك في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 نسبة الزمان في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 ان الجواب عن الدليلين يستعمل في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 بالحدس انما لا يتغير في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 ان يقال ان كذا من هذه الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 لا يتغير في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 الجواب عن هذا في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 فراق في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 باخرا لا يتغير في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء

انما هو كذا

في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء

في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء

في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء

في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء

بقتضيه معاودة على الثاني وقيل كل من الاخيرين في زمان مناسب لمعاودة يكون
 الاول للكل من العاقل في زمانا فلهذا كل من الدليلين لا يتأهب على الثاني في كذا
 دليل في نفس زمان الحال يتأهب على ما يقتضيه من سلة الدليل فكان كذا
 بالمطالعات العامة التي تكون نسبتها الى جميع المطالب على السوية حتى لا يكون
 يخرج في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 العاقل مع عدم العاقل عند فرض ثلثه من اجسام متماثلة في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 ساقفة متساوية من سلة شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 العاقل في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 لقوة او عاقل في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 مثلا وانها مع ضعف شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 الا ان في اى ضعف في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 والعجب ان احدا من الفلاسفة ولا الذكاء لم يتفكر في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 مع شدة تفكيرهم عما يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران حتى يلزم ارتكاب في
 دفعهما وجوه هامة كذا من هذه الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء
 والضعف في العاقل الخارجي والداخلي الى حد يستحق معه ان العاقل يتأهب في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 القطر من الماء في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 الما بقا فان لا تأثير في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 البيان وكذا في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء
 استعماله في شدة البرهان في كذا من هذه الاشياء

في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء كذا في بعض الاشياء

الجسم القوة للفرقة فيه من غير اعتبار المعاقبة او قهر الاعراض او لولا ان
 اقتضاها حركة مخصوصة باعتبار القوة المركز والجسم المستقر قدر معين من انما
 من مخرج القوة في كل ما يقتضيه الجسم من القوة في مخرجها من غير انما هو بارز
 المعاقبة فاذ كان الزاوية في الاثنان باعتبار المعاقبة الذي ساقه يجب ان يكون
 في تلك الحالة بالضعف الذي ينشأ من القوة في ساقه فيكون زمان مخرج
 ساقه و زمان في المعاقبة الضعيف ساقه ونشأ فلابد ان يكون الزمان في
 المذكور غير قابل له فلا بد من دفعه في القوة في الجسم المذكور في مخرج من الثامن وقد
 رتب الحق قدس سره في شرح المقام الثاني من الاشارات بعد بيان ان الحركة
 لا بد من ثلثة اشياء هي زمان ومخرج معين والسرعة والبطء وجب ان يكون
 الدليل في مخرج معين من جهة الاستدلال تلك المركبات في المقام فثلا
 فاعلم ان الزمان يمكن ان يقال ان الحركة في زمان مخرج معين من الزمان ولا في جيب
 السرعة والبطء في زمان مخرج معين لان الزمان لا يمكن ان يتغير في الزمان ولا في جيب
 مخرج معين في زمان مخرج معين وقوله لا بد من ثلثة اشياء هي زمان ومخرج معين
 انما هي من غير اعتبار زمان والنسبة في حد النفس بالزمان والسرعة والبطء
 المتغيرين لما يجب للملازمة في مخرج معين السبل مجيبا ومن السبل في حد
 الحركة والسرعة والبطء في زمان مخرج معين لان الزمان لا يمكن ان يتغير في الزمان ولا في جيب
 الى ما حدها تلك الا لا شئ من زمان ولا زمان مخرج معين في زمان مخرج معين
 في غير زمان الزمان وان لم يكن ذلك فاجتاحت الى ما حدها في زمان مخرج معين
 فالحال في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين

كل وقت في الزمان
 في زمان مخرج معين
 في زمان مخرج معين

بعد

بحد معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين
 اذا فرض انهما يمكن ان يكونا في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين في زمان مخرج معين
 لتفاوت الذي يبينه زمان السبل وما يتبعه من الزمان المخرج من السبل والبطء
 يكون في الزمان مخرج معين من المخرج او من خارج وهو الذي يبينه زمان المعاقبة
 الزمان مخرج معين من خارج فانه هو كاختلاف الزمان ما يتحرك في الزمان والباطء في الزمان
 الغلط واما الذي ليس من خارج فلو لم يكن ان يقتضي زمانا ويقتضي زمانا في الزمان
 اقتضاها ثلثة بل هو الذي يعاقبه في الزمان وهو الطبيعة او النفس لان هاتين
 السبل انما هي في زمان مخرج معين من الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 السرعة والبطء في زمان مخرج معين من الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 باحوال هاتين المركبتين تارة على امتناع عدم معاقبة خارج في زمان مخرج معين في الزمان
 المخرج تارة على وجوب وجوده معاقبة داخل في زمان مخرج معين في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 التي يجوز ان يتحرك في زمان مخرج معين من الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 ان اختلاف المعاقبة في زمان مخرج معين من الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 المعاقبة في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 احدهما بالزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 بالزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان
 بقطع ساقه في زمان مخرج معين من الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان

على ٣

من مخرج الحركة الطبيعية لان
 زمانه ليس لا يكون ٣

في قوله انما هو
السرعة والبطء

أكثر فالشامع معاودة فلو من الأولى على سبيل ما بين المراتبي وقد
قسم الشارح الجهد للخبير بان ما ذكر الحق في صدر هذه المقالة من
أخر الجواب عن الاعتراض الذي سيجي الجواب الذي على سؤال في الجواب
وان ما انفصل بين قول الحركة تحسم لم يسميها لانها لم يسميها
فقرى الا على هذا المذهب في الشرح وان لم يسميها الجواب عن معتد فذكر
التمسك بالذكور ثم قال بعد ذلك في تلك المقالة الجواب عن الاعتراض
بوجهين أحدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة هي وانما يقال ان الحركة هي
لا يمكن ان يقال ان الحركة هي وانما يقال ان الحركة هي وانما يقال ان الحركة هي
او هم ان قوله في الاول لا يبين ان الحركة تستمع ان يوجد في الاشياء في
في هذا التفسير ولا يخفى ان هذا القول لا يفي بما يظهر على المتأمل والفتوى
ان الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الثاني على طريق الاول المذكور في
صدر التفسير ما بين بما قبله مع زيادة توضيح وان التفسير المذكور لا
دخل في تمام معنى ما قبل انما هو يبين وجه الاستدلال بالحركات
المذكورة ولربما عرفت في الاجابة ان في قوله المعاق في قوله
ثم انما يبي على التوجه المذكور ان معنى قول المعتز ان الحركة هي نفسها
تستدعي ما على هذا الحق قد سمر ان الحركة ان لم يكن مع المعاق في
نما وان حاصل الجواب قد سمر به بعد التفسير المذكور ان الحركة لا
تكون على حد من السرعة والبطء الا بسبب المعاق فانما هي حركات الحركة

في قوله انما هو
السرعة والبطء

مكرر

معرفة عن كانت معرفة عن السرعة والبطء والحال انما هو واحد
غير موجود في الوجود لا يسمي شيئا من الزمان ثم اذا كان مقتضى
المعتز من كلامه هذا ان كان سرعة سمره بل انما كان الحركة مستقلة
تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاق في ذلك ثم وانما تمام المعاق
اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان
يكون الحركة لا مع المعاق في سمره غير ان انما افتراضه انما هو
التي لا تخرج في التعريف به بقوله والجهت من مع كونها في التحقيق
على التفسير في انما يطل قول المعتز من المعنى الذي في مقتضى ما ذكر
في هذا الشرح ولم يسميها في السبيل وباطل التفسير من سمره في قوله
ثم انما يبي على هذا الحق ان هذه هي ما افتراضا ما اناسب الى الحق في حل الاعتراض
على ما ذكره في قوله على وجه يفت على التفسير المذكور فلما بينا ان مقتضى
حل الاعتراض هي ما على ما علم التفسير عليه واجاب على بقية كقولهم في التفسير
الحصيل والذات في الجواب على ما احاط به من مقتضى من التفسير المذكور
مقتضى في هذا التفسير وقصود ما استلزمه في ثبات هذا الزمان في قوله
يعتبر من الاقتضاءات لانما الجواب به كيف ولو تم عند ما ذكره في التفسير
بما انما يبي على المطلوب في الثبات ان لم يتم تحقيق المعاق في الخارج في قوله
كما هو مقتضى التفسير في قوله ويقتضي عن تحشم في ثبات التفسير في
الدليل المذكور فلا يفتي عن ثباته لانما في قوله انما يبي مقتضى التفسير

في قوله انما هو
السرعة والبطء

مكرر

جواب عن اعتراض على هذا الدليل الذي يصح حاصل الجواب حيث ان هذا
 الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لان المطلوب ثابت في جميع احوال هذا
 الاعتراض بتعيين الدليل في مقام فرضية الزمان فاما ما ذكره من كون
 المعترض فافق حاصله ان الزمان لا يجوز ان يقع بدون العاقل في زمان ولكن
 ما يقع بمعنى زمان يكون ذلك الزمان بمعنى زمانه ونفسه فيكون بعضه زمانا و
 العاقل وهذا لا يترتب على ان يكون الزمان فاما المعترض كيف يجوز ان يرضى
 في مقام انكار لزوم العاقل في الزمان حال الفرضية المتفق وقومها يدعي ان الزمان يلزم
 شيئا ولو قوما فيه وحصل هذا الاكراه في ان الاكراه في جميع هذا القائلين
 هذا الكلام معناه ان الزمان بدون فاعله في جميع ما وجد العاقل في جميع ما وجد
 فافقوا وحصل هذا الاكراه انما لا يتصور في الكلام بشرط ان لا يكون الزمان فاعله
 الشاغل في اقل من سطر واما ما ادعى من ان استبعاد الزمان في زمانها فافقوا في
 ولا يجوز ان يكون هو بعد في جميع هذه الامور في جميع احوالها في جميع احوالها
 الترتيب في التاخر والاولى لا يمكن للزمان لا يمكن الزمان في زمانه وان هذا هو
 وقد يترتب على هذا الترتيب ما لا فائدة في الجواب من اصول الدليل وسواء هو ان يترتب
 حاصله ان وقع الزمان في زمانه وسواء هو ان يقع الزمان في زمانه فافقوا في جميع
 وقومها يدعي ان الزمان فاعله في جميع ما وجد العاقل في جميع ما وجد
 يترتب على ذلك ان الزمان فاعله في جميع ما وجد العاقل في جميع ما وجد
 في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها

فان قيل ان الزمان لا يكون له زمان
 فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها

فان قيل ان الزمان لا يكون له زمان
 فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها

فان قيل

فان قيل ان الزمان لا يكون له زمان فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها
 انما قيل ان الزمان لا يكون له زمان فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها
 بل انما قيل ان الزمان لا يكون له زمان فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها
 الفلاسفة في بيان ان الزمان لا يكون له زمان فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها
الحال المستعمل من زمانه في جميع احوالها في جميع احوالها
 وفي ذلك سائر احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 من ان الحكم بالزمان في جميع احوالها في جميع احوالها
 يكون من مقتضات انما يكون بعضها كقول اهل السالكين حاصله في جميع احوالها
 هو انما يكون في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 على وجهه انما يكون في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 لاجل ان من جملتها في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 ايا في ذلك العلم في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 نسبة العلم الى العلم في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 العلم الى العلم في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 اثبات كثير ما ذكره في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 من علم اخر في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 القول في الفرضية في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 سطر على ما في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها
 ارباب الفضيل في جميع احوالها في جميع احوالها في جميع احوالها

فان قيل ان الزمان لا يكون له زمان
 فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها

فان قيل ان الزمان لا يكون له زمان
 فافقوا في جميع احوالها في جميع احوالها

في كتاب اقليدس من انما استعمال في بيان من ان كان لم يكن في غير القطر
 النظر مثلث كهيئة الكرة الى الكرة فلان كهيئة الكرة اصغر واكبر وضع
 نظرون فلان ذلك ما لا يجب بل لا يجب ان يكون كهيئة الى مجسم اصغر واكبر
 من الكرة الثانية كما كان في نظرها الى ان السند من هذا من هذا ما لا بد
 لا الاستحالة في هذا المقام وما لم يكن امكان وجود كهيئة في اي
 مجسم يفرض يثبت كهيئة في هذا الوجه وهذا اعظم شك برهنا في كهيئة
 ولان ما وجد من الهندسين من انه قد يولد او يولد في الكرة لم يقع في غير
 ما يستحق ان يكون في الجسم الا ان ياتي الى ان على صغر قرا عدا بلون هو
 ابرأ وذلك غير لا يفي بهذا الموضع انتهى ثم ان قد سمع من رتب رسالتك
 لا فاما البرهان على ذلك من جهة طول قديمتين متوافتين على كهيئة
 من هذا الكتاب فكذلك بلون هو في كهيئة ان ترتيب تلك الهيئة
 لا تمام هذا المطلب في هذا الوجه فيجب على تصور اقليدس في مقام كتاب
 ما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من الاشكال الكرية المتجهة الى
 كتاب اخر قد سمع في فوج هذا المقام وهو ان مغنيان ما يتجه في
 سر في تلك المسالك ان يمتد بها من جانب اقليدس ويصلح
 باستعمالها كما به ارجحان بقوله عليه ابراهيم الانصاف من اهل احدى
 انه قد عرفت الاشارة الى ان الهندسين لم يتماشوا في ابتداء الجاهل الى
 الثانية في الطبيعات كما تها القادير وجوه الخط والسلم والمستقيم للخط
 في الدائرة كما انهم في اولى الكتاب المذكور فيجوز على ذلك ان يكون ان كان

١٣٥

وجوه كهيئة في اي مجسم يفرض في هذه المسئلة منها على ما هو من مقرر
 التي لم يشك احد منهم فيها من عدم اباها من الاشكال البسيط لانه
 الكرية التي هي الاشكال الطبيعي له بل وجوب كهيئة عليه عند ارتفاع القوس الثاني
 فان جوارها ابتداء الهندسيات على بعض من اصولهم الفرض وفي بعض
 ولا باس لعدم اشعار اقليدس به ههنا بتخصيصه فان كان ذلك امر معلوم
 شأنه ان يصح مع الهندسين وتاثيرها في كهيئة في انهم المعزول كهيئة
 الثانية في كهيئة الكرية على سبيل الاستحالة والتخلف الى الكرية في جميع اشياء
 المطلوب اليها مع حفظ الشكل في جميع المرات فلا محالة ان كان النسبة المبرهنة
 كهيئة الاولى الى الثانية فلان كهيئة ما لا يعجز تلك المرات لعدم خلوصها
 على طائفة لا على اقل من المرات في المرات في الطفرة وباب امثال هذا الشكل
 غير محدود في معنى من الهندسيات بل الدار في الكرية على كهيئة في كهيئة
 فيها المكان التحقق والاعمال في معنى من المتوحدات بل هو المبرم في كهيئة
 اكثر التعريفات المتشعبة عليها اقل اقسام ككبر في الشكل الما في بساوي الا ان يكون
 الا ان على قاعدة الشك التساوي السابق بدون تخفيض ما لا يمكن ان يكون
 ساويا القطر فلان الا عظم مع ان البيان في غير هذا على في من خارج السابق
 السخيل في مثل هذه القصة وقد مر شيوخ اجزاء مثل من الهندسين في
 غير الهندسيات انهم كانوا يعملون في البرهان السلي في غير ذلك **الاشكال**
 قد اشتهر بين اهل الهيئة في بيان عدم قبح القضاير على الاثر من جهة
 الجبال والاعزاز في كروية الجسم ان نسبة الجبال اليها كهيئة مجرم بسبب

في كتاب اقليدس من انما استعمال في بيان من ان كان لم يكن في غير القطر
 النظر مثلث كهيئة الكرة الى الكرة فلان كهيئة الكرة اصغر واكبر وضع
 نظرون فلان ذلك ما لا يجب بل لا يجب ان يكون كهيئة الى مجسم اصغر واكبر
 من الكرة الثانية كما كان في نظرها الى ان السند من هذا من هذا ما لا بد
 لا الاستحالة في هذا المقام وما لم يكن امكان وجود كهيئة في اي
 مجسم يفرض يثبت كهيئة في هذا الوجه وهذا اعظم شك برهنا في كهيئة
 ولان ما وجد من الهندسين من انه قد يولد او يولد في الكرة لم يقع في غير
 ما يستحق ان يكون في الجسم الا ان ياتي الى ان على صغر قرا عدا بلون هو
 ابرأ وذلك غير لا يفي بهذا الموضع انتهى ثم ان قد سمع من رتب رسالتك
 لا فاما البرهان على ذلك من جهة طول قديمتين متوافتين على كهيئة
 من هذا الكتاب فكذلك بلون هو في كهيئة ان ترتيب تلك الهيئة
 لا تمام هذا المطلب في هذا الوجه فيجب على تصور اقليدس في مقام كتاب
 ما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من الاشكال الكرية المتجهة الى
 كتاب اخر قد سمع في فوج هذا المقام وهو ان مغنيان ما يتجه في
 سر في تلك المسالك ان يمتد بها من جانب اقليدس ويصلح
 باستعمالها كما به ارجحان بقوله عليه ابراهيم الانصاف من اهل احدى
 انه قد عرفت الاشارة الى ان الهندسين لم يتماشوا في ابتداء الجاهل الى
 الثانية في الطبيعات كما تها القادير وجوه الخط والسلم والمستقيم للخط
 في الدائرة كما انهم في اولى الكتاب المذكور فيجوز على ذلك ان يكون ان كان

شعبة الكرمة قطر هاراج تقريبا او لا يخلو كلام القدم في تقرير هذا التشابه من
 عموم وادق مع جوار هذا وتطويل ما كان الشارع المصنف في المصنفين مع نسبة
 في جسد التقرير قال في هذا الكلام وذلك لان قطر الارض على ما وجد
 المتقدم من الفان وجمعا من خمسة واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع ام
 الجبال فرسخان وثلاث فرسخ وهو خمسة امانا الفرسخ فرسخ تقريبا ثم جئنا ان
 نسبة نصف فرسخ القطر الارض من كتبه خمس سبع عرض شعيرة الارتفاع على
 عدد نصف ارتفاع القطر وهو خمسة الاف وتسعون على عدد شعيرات الارتفاع
 هو مائة واربعون واربعمائة وست شعيرة مستقيمة من مائة وستة مائة وثلثون
 بعضها لا تظهر بعض فرسخ خمسة مائة وثلثون بالتقريب ولون نسبة الخارج من النسبة
 الى القسم كنسبة الواحد الى القسم عليه ان يكون نسبة خمسة مائة وثلثون الى
 نصف الخارج كنسبة الواحد الى عدد شعيرات الارتفاع اعني نسبة شعيرة الارتفاع
 بل يكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثون وهو الواحد الى عدد نصف ارتفاع القطر
 اعني نسبة نصف فرسخ القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الارتفاع فنسبة
 ارتفاع اعظم الجبال الذي هو خمسة امانا الفرسخ فرسخ القطر الارض كنسبة سبع
 عرض شعيرة الارتفاع وهي نسبة الواحد الى الف وثمان مائة وثلثون من ذلك ان يكون
 نسبة كره قطر هاراج ذلك الارتفاع الكرمة الارض كنسبة كره قطر هاراج عرض
 شعيرة الكرمة قطر هاراج وهي نسبة الواحد الى الف الف الف الف الف الف الف
 الف الف ومائة وثمانين وتسعين الف ومائة وثمانين وثمان مائة وثمان مائة
 بالارقام الهندسية هكذا ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩ ١٢٥١٩

الكرمي

النسبة
 في شعيرة الجبال
 المذكورة

الهندسة وحساب فاذنا اننا كلاما من الجبل والربع من الكرمة يكون نسبة
 اعظم الجبال الى الكرمة الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الكرمة قطر هاراج و
 لذلك وقع في عبارة كثير من المحققين ما يدل بظاهره على ذلك واحاله على ما
 يدعى مع انهم لم يبينوا الا ان نسبة الجبال الى الكرمة المذكورة اولها انتهى وهذا كما
 ذكرى في تقريره بالاضاح الا ان نسبة الجبال الى الكرمة المذكورة اعظم الجبال الى الكرمة
 الجبل على فرسخين وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استظهر جمع من شعيرات
 الفرسخين والارتفاع من قدر يحيط بالعدد لهم من سبعة مائة وثمان مائة
 واحدة من هو الفان وثمان مائة واربعمائة وست شعيرة من هو قطر الارض المذكور
 يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور اكثر من مائة واما الارتفاع في بناء على ان
 عند الجبال مائة وستة وعشرون اصبع والاصبع ست شعيرات تزيد على الف
 من سبع عرض شعيرة اقل من عشرة فنسبة الارتفاع الى القطر هي كنسبة السبع
 المذكور الى الارتفاع تقريبا واصغر منها بما يقتضيه التناوب المذكور عتقا وبعد
 في كل من الارتفاع المذكور قطر الكرمة الى الكرمة كنسبة القطر الى القطر مثل ارتفاعه على
 من الشبهين بين الكرمتين الوصل نسبة الواحد الى الف الف الف تقريبا ولكن على
 التحقيق واعتبار التناوب بعد التثليث يتبين ان نسبة الجبال الى الارض اصغر بكثير
 من نسبة سبع عرض شعيرة الكرمة الارتفاع وهو فوق المطلوب هذا على
 اخذ الارتفاع على ارض الهندية وقطر الارض على ارض الهندية واما واحد على ارض
 واحد ومك التغيرات النسبة فان الارتفاع عند القدماء اثنان وثلثون اصبا
 والقطر عند الهندية ثمان الفان ومائة واربع مائة وستون فرسخا تقريبا فغير

نسبة سبع عرض الشعيرة الى المذراع المعروف بين القدماء اصغر من نسبة الارض
الى الالف ونسبة عرضها الى قطر الجبال الى قطر الارض المعتبر عند المحدثين
اعظم منها ولكن هذا التقاوت لا يقع في اصل المطلوب كما لا يخفى
ولا يعلم ان المطلوب من عدم وقوع تلك الامة في كروية الشمس كما في كروية الارض
هو ان لا يتغير طولها قال صاحب الطرقة هذه الاشياء ليس لا تقع في كروية
كروية الشمس كما في كروية الارض بل اجابات شعيرة لم يقع ذلك في شكل كروية الارض
وفيها نظر لما هو اول فلان كون الارض كروية لا يثبت في شكل الاشياء الا كروية
البيضاوية وليس مستبعد وكذا يمكن دعوى فلك مع ما يرى على منزهة ما
يجوز في الاشياء اعترافا بغيره وهو ان يكون المطلوب على ذلك لا يقع
من ان يتخرج من ان تلك في حقايق المذكورة فان البيضاوية فلا لا يخرج على
جملتها عن البيضاوية بالاجابات من الشعيرة كما ان ذلك لا يخرج عنها بالاجابات
حاجت من كل من لا كروية لها وهو ظاهر في لزوم هذه الشعيرة لا يتبع في
شكل كروية الارض جلا ومعرفة على تقاطع محبين في مضاميل اكثر فلا يثبت شعيرة
في عدم اخلاص الارض منها في غير البحت من هذه السلسلة على غير ما يتجسم
ارباب الصانع تركه كما جدا فلا يخفى انه يمكن حمل المطلوب في هذا المقام على ان
ما هو موافق للبال والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة ووجه
عند الاحساس بجملة كروية الارض على ما هو عليه في الواقع بانه ان روية الاشياء
تختلف القرب والبعد فيرى القريب اعظم ما هو الواقع والبعد اصغر منه
وهو ظاهر وقد اطلق القائلون بالانقلاب ويزوج الشاع كلهم على ان هذا

الوجه الذي لا يخفى
في عدم وقوع تلك الامة في كروية الشمس

الوجه الذي لا يخفى
في عدم وقوع تلك الامة في كروية الشمس

الوجه الذي لا يخفى

الاختلاف في روية المراكب القرب والبعد انما هو تابع للاختلاف في الزاوية
الحاصلة عند مركز الجلب فيكون المراكب في المساحة على سطح الارض لا يوجب الواقع
عند انطبق قاعدة على سطح الارض فكلما قرب المرء عظمت تلك الزاوية وكلما
بعد صغرت وقد تقرر ان بين حقيقةهم على ما هو موجود في الحقيقة انما هو ان
رؤية التي على ما هو عليه انما هي في حاله تكون البعد بين المرء والمركب في واقعته
يقع في كون الزاوية المذكورة قامة خضا وعلى ذلك اذا فرضت الزاوية المذكورة
بالشبه المرفق فانه يجب ان يكون البعد بين المرء والمركب وقاعدة الجبل المرفق
بشدته في قاعدة كروية لا يخفى على من له الف بالاسهل الهندسية فلما كان قطر
الارض على ما هو عليه في كروية الارض لا يكون روية على ما هو عليه من دون
الف فوضع ومعلوم ان لهما الوهاد المذكورة غير محسوسة ولو عند هذا
البعد من المساحة فلا يكون لما قدر محسوس عند الارض المعنى الذي يهدأ
وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان هذا المطلوب لا يحتاج الى اثبات تشابه نسبة
اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع عرض شعيرة الى المذراع المذكورة كما يتجسمه
بالكثير في ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع الذي بهدلكه يعلم
منزوعة ان اعظم الجبال غير محسوس من هناك فليس لما قدر محسوس عند هاتين
تساوي ساير مطالعهم التي تقرب من هذا الطلب في انهم على ما علمنا عليه ان الجبال
ما فوض من من جملة ما احكموا بان الارض ليست بكرة بل ذات قدر محسوس عند
فلك المرجع وما فرقه من الاختلاف بل هي كالقطعة بالثبته اليها بناء على عدم الفرق
بحسب المسح بين المسطح المار بوجه الارض لما قبل بين الظاهر والحق في تلك

الوجه الذي لا يخفى
في عدم وقوع تلك الامة في كروية الشمس

الوجه الذي لا يخفى
في عدم وقوع تلك الامة في كروية الشمس

الافلاك وبين السطح المار بمركزها الى الموازي لذلك السطح وما ذلك الا
 بعد ذلك المخرج وما هو قعرنا الواحد يكون حكمه نصف قطر الارض
 الفاصل بين الارضين ان ذكرنا من تلك عند جوارب الحكم قدر ارتفاع
 اعظم لهما من المسافة البعيدة عما تقدم نصف قطر الارض ولذلك
 حكمها فيما لم يكن بعده عن ان تلك المرتبة لظلال القمر وان الارض هي ذات قدر
 محصور عنده بدل الارتفاع والنفوذ واختلاف المنظر وان ثبت انهم عند
 الارتفاع والارتفاع من ان بعدهم عن تلك النجوم من مركز العالم اقل من
 ارضهم مثلا نصف قطر الارض وبعد محدد بعينه قريب من ضعف ذلك شاهد
 على ان كره الارض عند تلك القمريات في مرتبة لا يتجاوز عنده الا حاصلا كجانب
 وجرم القمر من انظر على ما ثبت عندهم اقل من تلك جرم الارض من عند كره
 فان قلت كون الارض محسوسة عند تلك القمريات لما استعمل عليه في
 المبدوء من حركاته في باب ذكر عظم انوار جلاله من كتاب التوحيد
 موافقا لما روي في الروضة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله
 عليه وآله في جواب سؤاله عن ريب العظارة المولود عن عظم انوار من وجعل
 انهم على انهم عليه واكثر بعد ما ذكرها ان الارض من عليها عند التي تحتها
 كحلق في فلاة في دهايان من فيها ومن عليها عند التي تحتها كحلق في فلاة
 في وهكذا الى الابد ذكر ان الارضين السبع من فيهن ومن عليهن على
 ظهر الدباب كحلق في فلاة في ثم ذكر ان الجميع على المعززة والجميع على الموت
 والجميع عند البحر العظيم والجميع عند الهواء والجميع عند النار ثم

في قوله تعالى
 والجميع عند البحر العظيم
 والجميع عند الهواء
 والجميع عند النار

الجميع

الجميع عند الهواء الا في حلقه في فلاة في ثم ذكر ان هذا كره الهواء الدنيا
 ومن عليها ومن فيها عند جميع الارض فوهما من السموات كذلك وهكذا ذكر
 النسبة بين كل من ساير السموات وبين جميع ما تحتها من الارض والسموات
 وجبال البر والهواء التي تحتها من القلوب وسحب النور والكرسي والعرش
 وبين جميع ما ذكر قبل انتم حديث بعينه فقلت فيمكن ان يكون النسبة
 ذكرت بين هذه الموجودات في هذا الحديث على النسبة لاختلافها التي اعتبر
 مقاديرها بين الخلقة والخلقة اللتين هما النسبة بين جميع المراتب فان خلافا
 تدل على العتق والعتق السليمة بعد انما علم في البراهين الهندسية
 الحسابية التي لا يجوز بها الشك اتملا ولا يصح بها الشبهة قطعا ولذلك
 حمل الاستاد دام ظله في شرح الروضة ما استعمل عليها هذا الحديث من جهة
 الشبه على انما نقل كل من تلك الموجودات ما اتصل به ولا يخفى انه يحسن ان
 يحمل الارتفاع على ان نسبة الحكم والمصالح المردية في خلق كل من تلك المراتب والاركان
 فيما ذكره من كسبه مقدار الخلقة والافلاك ليدل على ان ما يمكن ان نشاهدوا
 تدبره من انوارهم وعجايب حكمته في الانوار والديان نسبة محسوسة الى
 اذن ما هو محبوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم عند الله واهل البيت
 فذكر بين علماء الطبيعيين ان النسبة التي بين الاجسام التي تحتها من
 الارض من كفاية مع النسبة التي بينها بحجم الجسم بمعنى ان نسبة وزن القليل
 مثلا الى وزن الكثير منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل والعكس ونحوها
 اخرى ان نسبة مكان افضل للثقل او في الوزن الى كان اخفها كنسبة وزن الثقل

في قوله تعالى
 والجميع عند البحر العظيم
 والجميع عند الهواء
 والجميع عند النار

المتساويين في المكان الى وزن اقلهما وأما الفرقان المختلفان في الوزن فيلزم من ذلك
 بين أكثر الأجسام موجب الاختلاف وانما هو في الوزن لثبات اوضاع الاجزاء
 المختلفة اليها في جسم ومن يشتركون في كثرة السائفات والظواهر والاندماج والوزن
 وما يجري مجرى هذا في الكميات مما هو في سبيل كلا الاختلافين أيضا
 الحجم فظاهر ولذا الوزن فلهذا ان اختلفت في وزن جسمين متساويين في ظاهر
 ان الاثقل منهما بالاسباب المذكورة اختلفت أكثرهما بما وبالعكس في ظاهر
 الاختلافان المذكوران في جسم واحد يخصه لزم بحسب الوقتين فان الماء أكثر
 لجسمين من الماء فيرتفع وقد يترفع عن الماء المذكور بسبب عرض لفرق
 والارادة في التفتت بين التفاضل والاشتراك الوجوب لازم بالجسم والاشراك
 فاهو شاذ فيها هو في ظاهره شذوذه والاشراك باختلاف القول لها ولها
 حرافة فبرودة فان قيل الاختلاف الماء المذكور في حجم بحسب الوقتين معلوم
 بالحسول والاختلاف في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في المكان في علو وزنه
 فيمكن ان تتغير قيمته المذكورة بشدة هذه الصورة للظهور وحصول التفاوت
 فلجسم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين بموقعه
 فغيره بالنسبة الى الخارج لا ياتي في تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب المكان والوزن
 على الظهور ان التغير في الوزن من غير اختلاف على حجم التفاضل اختلفت
 جزءا واحدا وهو لا يوافقنا نحن فيه كما ذكرنا اليه رايه في بعض شق من شقنا
 فلجسم كغيره ولم يغير ذلك لاننا لم نقل ان الاقل لوزن مساو لثقل بل مرجحان
 الظن على غير متساوية فلجسم فظهر ان الجسمين المختلفين في وزنهما

جماعت ثانی و نیز با بالعکس الزامه را علی الشبه فی الغایس و الشبه مع انما الشبه
عند التحقيق الاستعمال من تفاوت قليل غير معتبر من قلت فان الغایس علی
ما نقل صاحب الباینة فی الحساب عن محقق الحکماء افضل من الشبه با بریدن
الفرق مثالی جمیع کتب درج و با الجمله اما کان عظم الجسم و غنة اللون و کذا
الصغر و النقص باین من علة واحدة كما عرفت تكون الشبه بین و غیره
والشبه الثانی باین جماعت لاجل الشبه بین جمیعها علی تقدیر الشبه اوی فی غیره
کما هو المطلوب وقد استخرج حواشی فی هذا الحکماء و قد الشبه بین و لکن
الشیخ الفاضلات و غیره جابا علی الغالب بن اصنافها و اشخاصها باین و غیره
الحال الخاصه محتاج الیها فی صانعهم المودوده من خروج الیها صانعها
لیکمالها علی انما الیها بعضها البصر فی بعض قله التعلل علیها استلزم الیها لیس و کما
فی التمامه ان محال فی قول و قد غلبت صفی و لیس من کثیر من اختلاف
و غیره و در هر یک استلزام لکن نیز فی قول اسررب و در انما یصل فی غیره و ان
کلیس و غیره و در و اما و تفاوت بالشیخ فی قول و نیز و غیره و در و کما
جل و یشتد لیس و نیز و غیره و غایت شامه و در حدیث و لیس و غیره
آس جلی و رخ و در حدیث و غایت و غیره و جابا و لا یخفی لیس و کما جلی
هذه التواضی فی تلك الفترات استعمال الخالص من الغدیرة فی طایفه اسود
النسوان و در و اما استعمال و در و نیز و جابا و لیس و غیره و لیس و غیره
فی قول منها فی خالصه و لکن خالصه فی حدیث و جابا و لیس و غیره و لیس و غیره
طریق استعمال و در و در و خالصه و جابا و لیس و غیره و لیس و غیره و کما

هذا الكتاب من كتب
الشيخ الفاضل
الشيخ الفاضل

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتابي في تاريخ العرب
من تاريخ العرب في القرنين
من تاريخ العرب في القرنين
من تاريخ العرب في القرنين

الشاغ ظاهر واما ان لم يكن ذلك لما في كالتنقل العاشر فخطره ان يوضع في سبعة اوزن
 شبهها ويحفظ سدا عطاها ينقل عن سطح الماء ثم يقاس بها اريد ان يقاس به كذا ذلك
 على نحو ما روي عن اسم الله تعالى فيمما فقيس به على المقدارين في الشفرة من وزن باب
 من حد يدان شتر من قديم بدت اوزنهم في قدر من زهر وطرقي استعماله توافق لهم
 لحجم ونخالته من جبين على شاكلتها ان يلقى احدها في طرف ويثبت على الشا
 حتى يعلو ويعلو حداس فقاير فيخرج ثم يلقى الاخر فان كان ارتفاع الام في هذا التين
 على حد واحد فها على حجم واحد والا فلا فها في طريق غير هذا من المقتضيات
 استعمال اصل الفشر وما استعماله قدر الفشر في المقتضيات باستعماله هذا المقتضيات
 فلم يصح اليها في بعض من الام ذكيا، وكذا قد غطنا بطريق في سائل الزمان و
 قيرناه في قمار سيرة افر وناها ليدان ويثباتها بالصارين في حستان نظرا الى الاقدار
 تقاوت وذن الفشر من خالصه في جنة من جنة فيصنف ثم ينظر الى قدر تقاوت
 من زهر جوي من المقتضيات في المقتضيات من على تقدير خالصه في هذه الجنة على تقدير
 المتوازي فيصنف اوزن ثم ينسب المحفوظ الى الاول الى الثاني فيكون الفشر في هذه الجنة
 من هذه الجنة والخالص هو الباقي في حاله اذا تحقق مقتضى شتر قديم من ذهبي
 جنة ما ينشأ من خالصه بالحد بد مثلا فيروج تسعين مثقالا اي الفشر من قديم
 خالصه بعشرة مثاقيل فخطا العشرة ثم نظرا الى قدر تقاوت وزنها الذهب والفضة
 في تلك الجنة فكان تسعين مثقالا فلما كان ثنية العشرة (الستين) بالسدس وحكا
 بان سدس هذه الجنة هو سدس بدو الباقي هو الذهب الخالص فيكون سدس مثقال
 والربعة اسداس مثقال من التسعين المذكور حديدا والباقي ذهبا وان اخرج حديدا

هذا هو القدر الذي
 في قدر من زهر
 في قدر من زهر

ونقل من مثقالا ثنية الفشر الى الستين وحكا بان ربع الفشر قول بالحد يد
 الباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديدا وخمسة وسبعون ذهبا على
 الفشر صريح الراتب وسائر الفلزات في هذه ان هذا الطريق اما من جهة الفلزات
 ان قدر تقاوت وزنها المقتضيات والمقتضيات من ثنية الفشر لاجل واحدة كالستين
 من ثنية الذهب حديدا في ثنية الفشر من ثنية الفشر هو ثنية الفشر من الفشر من ثنية الفشر
 مثالا في الاصطلاح من ثنية الفشر بالاقول في ثنية الفشر بقطع بعض تلك الساتر في
 اوزن الفشر اذا زاد القرب بقطع الاكثر حتى لا يمكن بسبب كثرة الفشر ان يحاكي
 مع الساتر في الحقيقة لا يمكن ان يقطع جميع الساتر والعكس فجميع هذه الفشر
 هو قياس قدر الفشر من ثنية الفشر فاذا قيس هذا القدر في ثنية الفشر في
 الجنة الفشر من ثنية الفشر باو اما من جهة الان فها ان قدر الفشر لو لم يكن مساويا
 لثنية الفشر الى ثنية الفشر لكان اما ثانيا عليه او بافضا عنه ويطلق احكاما الى الزيادة
 والنقصان معلوم بالسر والفتحة فانه لو كان قدر الحديدا في الصورة الاولى من
 مثالا في الاصطلاح من ثنية الفشر في ثنية الفشر لكان ثنية الفشر من ثنية الفشر
 ثنية عشرة مثاقيل فكان ثنية الفشر ربع الجنة الفشر في ثنية الفشر ثنية الفشر
 الذهب ثنية الفشر باو اما من جهة الفشر لكان ثنية الفشر من ثنية الفشر
 وثانيا من ثنية الفشر كاهو الفشر من ثنية الفشر وثنية عشرة مثاقيل فكان ثنية الفشر
 ثنية الفشر من ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر
 ونقص في ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر
 بغير من ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر ثنية الفشر

هذا هو القدر الذي
 في قدر من زهر
 في قدر من زهر

۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲

103

بما يتوهم من شفا الامر في امره اسباب مثقال ومن الصالح المعتبر من العلة
 واحد وستين مثقالا واحدا عشر جزء من تسعة اربعين جزء من مثقال
 ويكون ثلثا على الصالح المعتبر عند البرهان اما ما بين وثلاثين وستين
 مثقالا واربعة اسباب مثقالا او ما بين واثنين وثلاثين مثقالا واثنين
 وثلاثين جزء من تسعة اربعين جزء من مثقالا والمقصود من هذا
 التفسير بيان الاختلافات الواقعة بين الفقهاء في بعض تلك المقامات فيخرج
 طريق الاحتياط فيها بالنسبة الى الاعمال المبني على المتكفيين فلا يذهب عليهم
 بعد معرفة تلك المراتب ان العمل في الدوا الصالح المعتبرين في هذه المقامات
 المذكورة في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى الاحتمال الاخر من هذه المقامات
 فانه اقل جميع التقديرات فيها والاحتياط هنا الواحد باقلا ما يمكن ان
 يكون فيها بخلاف الدوا الصالح المعتبرين في الكمالات وماء العطار
 وزكوة الفلوان الاخذ باكثر جميع التقديرات فيها طريق الاحتياط في
 العمل بتلك الاحكام فيجب ان يعمل فيها على مقتضى الدوا الصالح المعتبرين
 بين جمهور الخاصة فيها وقد عرفت ان الصالح في هذا المذهب يروى في
 المن الشريفي بعدة مناقيل لا يبلغ قدرها الى ثمن المن وكذا الذين يروى
 على ريع المن المذكور بالنسبة المذكورة فاذا ذكره الشيخ البها في رجه انشرف في
 بحث زكوة الفلوان من الصالح العباسي في قدر الصالح من ان يكون في ريع من
 بالشر يروى تخيلا اضرا في الاحتياط كان ما ذكره رجه انشرف في شرحه على بحث
 الخاص من كتاب الاربعين في قدر الدوا المعتبر في الموضوع من ان يروى في

في بعض النسخ ان الصالح المعتبر في
 الدوا الصالح المعتبر في

في بعض النسخ ان الصالح المعتبر في
 الدوا الصالح المعتبر في

صحة

حسابه لا ينجح من يدعي ريع المن الشريفي في ريع الدوا الصالح المعتبر في
 ثم يعلم ان في هذا المقام حقيقة ينبغي ان تنبه عليها هي ان الدوا الصالح من جملة
 القوانين المذكورة كان في الاصل كتابين معينين بلا شبهة فلهذا يجب ان نقل
 الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم ما عرفت من وزن الدوا الصالح المعتبر
 شبهة ما هو في العادة به من سرعة لحوق التغيير بالاكال بمرور الزمان فيعلم
 عندنا هل الخبرة ان الاعيان المختلفة تحتل قدرها ووزنها بالنسبة الى كل واحد من
 فلا يمكن ان يكون صياح من الماء المعتبر في الغسل موافقا في الوزن للصالح من الحظيرة
 الدوا الصالح المعتبر في زكوة الفلوان لا اتفاق كانه الفقهاء كاذبة على عدم ثقافتها
 ونفس المعتبر صلاصا بالنسبة الى الاعيان المذكورة لكان الوجه ان يجمع
 بين الروايات المختلفة المتفاوتة في بيان قدر وزنها فيعمل منها على وزن نوع
 من الاعيان مناسب لها ان يحمل غلا ما رواه الذين نقلوا كونه اقل جميع التقديرات
 فيها على وزن بعض الغلات في باب الزكوة وما رواه جمهور الخاصة لكونه
 اكثر جميع التقديرات على وزن الماء في باب الوضوء والغسل وهكذا في كل
 عدم سلوك احد من الفقهاء صياح هذه الطريقة وافتاء كل منهم في قدر
 الماء والغلات وكذا امدوا بوزن معين بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة
 الى الاعيان المذكورة بحسب نفس الامر يقتضي ان يحمل الماء على ان الشريعة
 السمحة السهلة بسلام الله على ما علمنا اقتضت بتلك الساحة تهيلا على
 عموم المتكفيين في الاحكام المبني على ما وفضلنا عليهم في عدم تكليفهم بحفظ
 وزن خاص لها بالنسبة الى كل من الاعيان المختلفة وفضلنا المخرج النفعي من ذلك

هو

باعتباره الحكم لا الهة والجلد لم ينفذ بعد من النجوى والائمة عليهم السلام
من ذبكت الكيا بين الاوزن والنفوس لهما كما يقال الصاع او الدفك
من احكام الشريعة للنفوس في هذه المتغيرات المتعاقبة الشريعة الى
الوزن المخصوصين بالمرعية لهما الاصلية اصلا مما تجسم بعض الفقهاء
في بعض الاحكام ككتاب الغلات وذكره او لا ان قدوة بالكيل كذا ما عا
بالوزن كذا ما عا ثم اورد عليه ان لا في صورة بل هو كذا لا في كذا لفظه او
بالعكس للثقل ثم اجتهدوا في بان الوجوب اقرب لا فائدة فيه لاحد اصلا
وذلك مثل تجسمهم في الاجتهاد والرجوع في مشككية عمل الامام عليهم
ظهوره وخروجه بالسيف في اهل البحر عليه صلح من رزق هذا الظفر عليهم
قسمة امواهم على عكره ام لا يجوز الظهور عدم احتياج احدهم الى
ولا الامام عليهم السلام الى هذا الحكم اصلا وان كان معلوما بيقين فاصلا
كان مستندا الى امارات ظنية هذا حال المد والصابغ ولما حال الرطل
صل هو ايضا في الاصل من الخاضع لظنهم بالوزن المخصوص كالمدا والصابغ
او كان من الاوزان دائما لم يحصل قاطع في ما روى في باب ما يفيض
بين دعوى الحق والباطل في امر الامام من كتاب الحجية وفيما لا ينفذ
من كتاب الاشارة من الثاني في اخر حديث طويل قال الراوى وقلت
كم كان يسمع الشنق ما فقال ما بين الاربعة الى الثمانية الى ما فوق ذلك
قال فقلت بالارطال فقال نعم ارطال يعني الى العراف الحديث يدل على الحق
وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روى في كتاب الاحتجاج

باعتباره الحكم لا الهة والجلد لم ينفذ بعد من النجوى والائمة عليهم السلام

عن احمد العسكري عليهم السلام في حجة احتجاجه التي تم على اليوم في حديث
طويل ذكر في انشاء هذه العاقل وانشاء الى بحر فيه قد رخصه ارطال وقال
يا ايها المجتهد خرج فتدفع الحديث يدل على الثاني وظاهره عا
المعجزة عن ارطال في الرطل على كل منهما قال الرطل والنفوس والنفوس لا
يعزبان او يكال انتهى وبعد ما فصلت انك هذه القصة المشقة على
ما كان مما من الاوزان والاكيا الى الاحتجاج اليها مع ما ادرجنا في ما من
الغوايب بالبدية فخرج في تحقيق السائلين الموقوفة في الحديث
فاعلم ان فقهاء ائمة من ائمة عليهم السلام بعد ما اجمعوا على كمالها بحسب الكيل
ويفاض عليها حتى يظهر خلافة وعلى نجاسة الماء المتغير بقاء في النجاسة قليلا
او كثيرا فخلطوا في الماء القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغيرة بها فذهبوا
منهم الى نجاسة الماء بيلغ فقه كبر من ربا على لا يترطه بعض ثم اجتهدوا في
بان الوجوب اقرب لا فائدة فيه لاحد اصلا وذلك مثل تجسمهم في الاجتهاد
والرجوع في مشككية عمل الامام عليهم السلام من ظهوره وخروجه بالسيف
اصل البحر عليه صلح من رزق هذا الظفر عليهم قسمة امواهم على عكره ام لا
يجوز الظهور عدم احتياج احدهم الى العكر ولا الامام عليهم السلام الى هذا الحكم
لان كان معلوما بيقين فاصلا كان مستندا الى امارات ظنية هذا حال المد
والصابغ ولما حال الرطل صل هو ايضا في الاصل من الخاضع لظنهم بالوزن
المخصوص كالمدا والصابغ او كان من الاوزان دائما لم يحصل قاطع في ما روى
في باب ما يفيض بين دعوى الحق والباطل في امر الامام من كتاب الحجية وفيما لا
ينفذ من كتاب الاشارة من الثاني في اخر حديث طويل قال الراوى وقلت
كم كان يسمع الشنق ما فقال ما بين الاربعة الى الثمانية الى ما فوق ذلك
قال فقلت بالارطال فقال نعم ارطال يعني الى العراف الحديث يدل على الحق
وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روى في كتاب الاحتجاج

باعتباره الحكم لا الهة والجلد لم ينفذ بعد من النجوى والائمة عليهم السلام

كتاب في معرفة الحقائق
في علم الفلك والارض

عن طريقهم من كونه يستأثر بطول فانه يترك الجمع بين الروايتين الاولى والى
العراقى والثانية على المكي الذي هو معتبر كما هو معلوم السيد المرتضى وابن ابي
سهم الله يخلد على ابطال المدعى بقوله الحال الامام عليهم وولده الذي هو
المؤيد للشيعة ولان الاحتياط يقتضى ان يكون العمل على ذلك مما لا يرد
هذا الاحتياط من ان لا يحتاط في الاستئصال الى التيميم بغير دواعي الاحتياط
لذلك لا يلتزم ما هو مذکور في الجبل المستبين من الاحتياط في الخفاف بكونه ان يتنص
باجرة في جعل الكفر والماء العذب الذي يعمل به ان يؤخذ فيستلزم ان لا يكون
العمل الا احتياط من العمل وهو كما ترى فالعمل ان معنى كون العمل شيئا اخر من
العمل الا احتياط من العمل لا يستلزم الاحتياط بالاحتياط من العمل فيكون الاحتياط على
وظاهر ان العمل به احتياط من العمل بالاحتياط من العمل لا ينافي هذا الاحتياط مع
كون الاستئصال بل ولا يكون عدم الاستئصال الى التيميم احتياطاً من عدم تيميم
العمل والمدعى وتيسر العمل للعراقى فان العمل به في الصفة الاولى بين
المدعى والعراقى وفي الثانية بين العراقى والتيميم وظاهر انه يجوز ان يختلف
طريق الاحتياط باختلاف الدواعي فلهذا على ان الحكم بعدم كون الاستئصال الى التيميم
احتياطاً في الثانية يحمل بما لا ينافي ولما الثاني من التمسك بالتمسك به
المعقول به من رايان احدهما ما رواه اسمعيل بن جابر قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا يجتهد في شئ قال كثر قلت وما ذكر قال
ثلاثة اشياء في ثلثة اشياء والاشياء ما رواه ابو بصير قال سالت ابا عبد
عليه السلام عن الكون الماء كم يكون قدره قال اذا كان ثلثة اشياء وفيه

كتاب في معرفة الحقائق
في علم الفلك والارض

مف

الارض

كتاب في معرفة الحقائق
في علم الفلك والارض

مخلد فانه اشياء وتوقف في معرفة من الارض ذلك الكون الماء والماء
وباقا لاهين والملائكة في المختلف ويصعب لنا ان نعرف كذا شئ على وجهه في جهل
الاحتياط في الرواية الاولى التي تستدل بها يدعيها لاهين الجمع بين الروايتين
يحملان عليها في اخرى على الاستصحاب ولما اشيع واكثر انقضاء العلم قد
انتهى امرهم فذهبوا الى مقتضى الشبهة فاما ان طعن فيها بالضعف لم يلزم
اسم من محمد بن يحيى ووقف عثمان بن عيسى وامر ذلك ان يبرهن من اجل
سند ما ذكره الاشهر والاعول بالاحتياط من العمل بالاولى وذلك ظاهر ولما الحق
منها بخلافه من بيان قدره العميق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه
الشيخ الباقر رحمه الله في الجبل المستبين بقوله وانت خير بان الاكتفاء في الاحتياط
بالعلم وعلا سوق الكلام شائع على ان يمكن توجيهه ما على وجه تسليمه من
انها باعادة التيميم في قوله عليه السلام في مثل الروايات عليه السلام ثلثة اشياء
ونفسا الى مثل ذلك القدر لا في مثل الماء اذا لم يحمل ذلك الصبر في قوله
فمعرفة اى في حق ذلك القدر من الارض والارض فالتقارير على تقدير الاضاف
هذا التوجيه هو ان السكون عن قولها انما هو العرض ولما الحق بين كون
قوله في معرفة من الارض اما حال من مثله او لغت لثلاثة اشياء والذي هو
يدل من مثله وكذا السند على هذا الصبر في معرفة من الارض كلامه انما
وما شاعهم عن اللفظ بمثل انتهى والاستدلال على ذلك فانه في حق الكافي
في بيان معنى هذا الحديث ان القدر في حيث في شئ من اللوحين يستعمل
في معنى لتعارف عند اهل الحساب وهو ضرب شئ في اخر كما حالها التيميم عليه

كتاب في معرفة الحقائق
في علم الفلك والارض

بل يعنى الحظيرة والطرف الى القوس متعلق بكان او مستقره وصلة الخنزير الى ما قبله
 المشاير يعنى الى ما تافى الى القدم كما قصصه بل يعنى السورة التي وصف بها
 المشاير في نحو قوله من يمسسها باليد يمسسها باليد واليد واليد يعنى
 النقص وما خروجه من هذا المادة قاله ابن ابي عمير من ان السطح الظاهر من الماء
 المبردة عنه بالبرق في حديث اخر في مثل هذا المقام كما سبق في قوله وهذا اليوم
 لظنك انك اشياير في الثاني ليس هو على البلية من العزلة كما هو المراد في قوله
 بل هو مذهب على ان عزلة فان كان وجهه لفظه في الثاني وفيه ما على اعتقاده
 النقص من قبل الجوارح على ما ذهب اليه في قوله واليدون في قوله ومعنى الحديث
 بل انما يوجد ان قد للماء اذا كان ثلثه اشياير ونقصا في رتبة سطح الظاهر
 كان انهم لثلاثة اشياير ونقصا في رتبة ذلك هو الكبر وقد قالوا انهم دام ثلثه
 هذا الحديث على تقدير الكبر في الماء البزلة المستدير على ما لا يوافقنا
 لتقديره المروي في الثاني في قوله من اربع دنانير عليهم من قوله فان كان الثلث الذي
 ذكره لم ينقص شيئا ولم يذكر قالوا ثلثه اشياير ونقصا في رتبة اشياير
 ونقصا في رتبة الحديث وحديث في قوله من اربع دنانير من اربعة دنانير من اربعة دنانير
 الكون من رتبة اشياير على من جابر بن ابي عبد الله من ان ثلثه اشياير في ثلثه
 اشياير على ما في القوم منه من ان ثلثه دنانير ما يعرض من الماء في مثل
 حوض مريع يكون عمقه ثلثه اشياير في رتبة اشياير في رتبة اشياير في رتبة
 مقتضى الاربعة اشياير من دنانير في رتبة اشياير في رتبة اشياير في رتبة اشياير
 من جابر بن سالم قال ابا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لم ينقص شيئا قال

فقد انما عقر في ذراع وشبه سبعة فدان فهدا التراب شربان وحاصل من البصرة
الشباب في سلع الخناشار سوله فخر من بجاء اصب من الاسباع فاحت اعن
حاصل من سلع في الروايات السابقة فهدا فدان قلت كيف يجوز لنا ان
في مقدار الكروان لم يكن فاحت الظهور ان الماء الذي يضر ما كان اقل من مقدار
النجاسة يجب ان يكون على حد معين لا يزيد عليه ولا ينقص عن حد احده
قلنا يمكن ان يوجب الشكوات المذكور بانجر من ان يكون فهدا المذكور حقيقة اقل
من جميع تلك المقادير لو طابقا في اقلها فيكون الاعتبار المذكور متسببا على
رعاية الفضل والاحتياط فيكون الشكوات يجب التسامح في الروايات
منها طاعتا مرات الضمير لا نظير ما في اصل اعتبار الكروان فهدا
في فهدا على مذهب ابن ابي عمير وهذا الوجه ملامح لما مر في بعض
الروايات من تقديمه فهو عين احباب المذنبين وفي بعضها كمن يراوية
فان التماس من الحب والرواية انما اقرت من جميع ما مر من الامور
والاشياء في ملامح لما انفرد الشبهة به مما لا يرد في الذكر من ابن طاووس
ووجهه بقوله والاعلام بان ابن طاووس رحمه الله ذكر من الماء او عدمه
ناسخا لما احتار في الاشياء وما في الرفع النجاسة على ما مر في مكانه بحال
الذي تدلى على العجب انتهى وما قال الشيخ اليها في رحمه الله في فضل الشرب حد
ذكر ذلك ان لا يخرج في حقيقة من قولنا فيصير ان اشبه شربان التدر العبر
عندهم اقل من جميع الودان المروية فاقول وفي ملامح لما قيل ان الذكر
مقادير تختلف في كمال العمل باقلها ويقتضيه من العمل باقلها ويقتضيه من العمل

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

بيان من قريه من التوبه على ما في
الكتاب والسنن من ان الله
طاهر لا يقبل من الكفرة

مكتبة المخطوطات
التي هي في حوزة
المكتبة العامة

العمل اكثر ما لا يجوز الاستقلال بالقيمة الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلزم
 الطريقة الشريفة بين جميع الفقهاء حيث اختار كل منهم في تقديره قد اختلف
 من العرف او حدا معين من الساعة او من زمان معين فبيننا معين وحقق
 معينة ولم يصبر ما لا يطيقه الا على اوله بخلافه من المطابقة فان التفتيح
 جعل الزمان الذي ذهب اليه اصلا في باب التكرار واعتبر من الساعات فيها
 على ما يقتضيه قال محمد بن ابي الاسود في ذلك كرواية العرف بعد ذلك ولا
 التفتيح الساعة فلا ياتي في هذا الخبر ما تقدم من الاختيار الا ان كان في كمال
 قد يباين الاحكام ان العمل على هذا الخبر في انما الشئ في التفتيح وهو انما
 ما يرد من التقدير بالاشارة على ان يكون مطابقا لذلك بان يكون مقدار الوقت
 الذي يطبق انما كان جعلنا لهما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما
 الساعات فيكون طريق الا في ذلك اعتبارا بالاشارة الى ان لا يتغير على حال
 من الاحوال انتهى وظاهر العلاقة والتشديد ومن يتبعها من انما انما انما انما
 جعلنا خفوس من الساعة المختارة عند عدم احكامها فمروا اختيارا انما
 في الارسل دون الذي على ما سيرة التي في حكم المطابقة لما استسوه من
 الساعة وظاهر التفتيح وهو انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما
 المعصية من احكامها مستقلة بغير اللطف بالعمل بالاحكام اذا اختار من الزمان
 اكثرها ومن الساعات انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما
 على ذلك هذا حقيقة الاول والآخر مع الاشارة الى بعض ما لها واعلمها
 في هذا الباب فقلت اذا احطت بما تبين لك ان قدما انما انما انما انما

هذا الخبر لا يثبت
 في العمل على هذا الخبر

من اعظم الفقه ياتى من اهل العلم لا يخرج عن احكامها احوالات الفقه
 رطل عراقي او الف مائة رطل مدني او سبعة وعشرين رطل ارميني او سبعة وعشرين
 في ثلثه او اثنين رطلين او رطلين او سبعة اثمان رطلين او سبعة اثمان رطلين
 في ثلثها او ثلث اثمان رطلين او رطلين او سبعة اثمان رطلين او سبعة اثمان رطلين
 من جميعها لخاصة بغير الاحتكام الا في ذلك الاعتبار خمسة اثمان رطلين او سبعة
 الى بعض الاثمان من جهة رطلين هذا المالك الى الذي انما انما انما انما انما
 بالعلمي مطلقا كما سبق بناء على ان الفاعل بالذي في هذا الباب من جهة رطلين
 فلا يحتمل المدعي عنده الا ما يكون رطلين او ثلثها او ثلثها او ثلثها او ثلثها
 ثم ان الناس جندنا لثقتنا من توضيح طريق الاحتكام نحو قوله
 القادر على كل ما من الارسل الى الاشياء الى الزمان معروف في زماننا كالمثل
 التفتيح والمشتغال العرفي او يرد بعضها الى بعض اخر منها كما لا يطال الى الاشياء
 من قبيل واحد من او مساحته فثقتين نسبت لكل واحد منها الى اخر فليس
 اللطف اختيار الاحتكام في كل حال من الاحوال فتقول بناء على ما سبق
 في المقدمة من قدر الرطل العراقي والمدني ونسبة كل منهما الى المشتغال التفتيح
 والمدني التفتيح وعلى ما ضبطناه سابقا في رسالت المدعي بزيادة القادر
 من ان يلا من الماء المتوسط في النشل والخفة قدر ما لعب شهر من الحظا
 يكون على وزن اربعة اثمان تهرين ثرو ثلثها ثرو ستة رطلين متقانا
 مبرين ان قدر الف مائة رطل عراقي على تفتيح جميعها لخاصة في الرطل
 ثمانية وعشرون رطلين مائة تهرين ثرو ثلثها ثرو ثلثها واربعون متقانا

هذا الخبر لا يثبت
 في العمل على هذا الخبر

قهرها واستسباع متقال وقدره على قهر الصلابة فيه ما تروى مستور به من
 متاعها لا تروى ثلثه وسبق متقالا وثلاثة عشر جزءا من سبعة واربعين
 جزءا من متقال وقدره الف وما في رطل من ثمانية اونها اهلان واثنان وعشرون
 مثاقير من او حجارة واربعه عشر مثاقيرها وسبعه مثقال وقدره سبعة
 وعشرين مثاقير كبرها مائة واربعه وعشرون مثاقير من او ثمانية مثقالا
 صيرفي او قصاصاتين واربعين مثاقير وسبعة اغان مثاقير هو مائة وسبعة وعشرون
 مثاقير من او حجارة مائة وثلاثة وستون مثاقير صيرفي او ثقف مثقالا الاكثر قد
 من تلك الخمسة هو الثالث الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن
 تبعهما جميعا الله في الوزن ثم يتلو الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه
 منهم الله في المساحة ثم تلاه الاول الموافق لقولهم ابع في الوزن ثم يتلو هـ
 الثاني الموافق لقول الصدوق وسائر القليلين منهم الله في المساحة وكذا
 الشبهه عند الجميع الا الاشباه ابع فان الصورة الاولى في الترتيب الا
 المرقية الاكثر فالأكثر موافقة لثمانية واربعين مثاقير وكسره قريب من خمسة
 اشباع مثاقير والصورة الثانية في مطابقة لاثنتين واربعين مثاقير وسبعة
 اغان مثاقير والصورة الثالثة في مطابقة لاثنتين وثلاثين مثاقير وكسره قريب
 من اربعة اشباع مثاقير والصورة الرابعة في مطابقة من تمام اثنان وثلاثين
 مثاقير والصورة الخامسة في مطابقة لستة وعشرين مثاقير فانتم بالاعتدال
 المذكورة والمطلب المرتبط بسلوك الاحتياط في تفاوت مراتبها ويتبع
 لمن تأمل فيها بعد التذكير لما معنى في القول في مباحث من هذه المسئلة

العلاء يحيى جرد صديقي
 الرزق ثم سلوة الرابح الوافي
 لغور

باب في بيان كيفية
 ما ذهب اليه ابن الجنيدي على ما نقله عن الفخلف من ان حبل الفلك من صول
 لكل من وزن الف وما في رطل مقدار ما تترشده هو مستلزم لثقلها

غير متقنة الى الان بين القدم على وجهه بتقدير الطابع السليم ان
 ما ذهب اليه ابن الجنيدي على ما نقله عن الفخلف من ان حبل الفلك من صول
 لكل من وزن الف وما في رطل مقدار ما تترشده هو مستلزم لثقلها
 ابع في الثقل من بعيد القهات لوجي من الاول ان معتدرا اهل اللغة كروا
 ان القدر حسب علم معروف بالحجاز والاثام وان الثقلين تسعان قدر الرافعة
 من الماء التي تقيدهم على وجهه من الظاهر اليقين ان ما يكون بقدره على وجهه
 يبلغ وزن الف وما في رطل اربع وخمسة اغان الذي ثم فخره من عدد اغان
 شبر الثاني ان الذي من الارطال المذكورة فخره من العرافة لا يبلغ
 يبلغ خمسين شبرا فكيف يمكن ان تكون موافقة لثمانية عشر هذا هو القول
 الفصل هنا وما ما اورد عليه العلاقة في المختلص بقوله وهذا قول غريب
 اعتبار الارطال يقارب قول الشيبين ويكون مجموع اشباعه تكسره ابع
 سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنان واربعين مثاقير وسبعة اغان شبر
 انتهى في كتابه ويكون اغرب منه اما اولها فالحمل الارطال كلاس على الدين مع
 انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون المارد من ذلك الارطال اربع اغان
 مدنية ان ابن الجنيدي وسائر الطلقات اعمل بقدر ابع ابعها واما ثانيا
 فلا تروى على هذا الفصل الا وجهه بقوله يقارب قول القليلين فانهم شبر في ثلث
 ما هو مشهور واما ثالثا فلا ان الغني في قوله مجموع اشباعه ان كان مرجعا
 الى قول القليلين حتى يكون حاصل الايراد انه لا يزيد بقدر تلك الارطال
 بحسب تكسره الاشباههم على قدر سبعة وعشرين مثاقير وعند الشيخ

في قرن الكوكب
ما خاره

على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر فكلت يبلغ الى اربعة اثمان
لا يكونون على اربعة اثمان في مساحته من قدر سبعة وعشرين شبرا
كاسيت الاشياء البروكية في قولهم بذلك مع غاية التباس بين
وان الشئ اقل لا يقول بمطابقة قدر مختار الضمين في هذه الزوايا
لقد رما اختار في المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر
كيف يجمع القليل من موع حمل الزوايا على اربعة اثمان لان كل من الضمين
والشئ لو ادى تلك المطابقة لغير ما بين الجيب الا بعد ما فاقا واين ذلك
فان كان الضمين اجمع الى الكرخى يكون حاصل الايراد ان قدر الكرخى
المساحة عند الضمين كما افاد بلام تمسيدان اعتبار الزوايا بقارب قوله
الضمين بل لا يحصل الاصل وان نقل مذهبهم في مساحة الكرخى مقام
فيما لا يلزم من ذلك ومن هذا الاستلزام يقال في مقام رد قول المصنف
في التكبير ان جميع اشياء عند ابن الجيب كذا وعند الشئ كذا هو كما
نرى ان ما حكى عن القطب الرازي من تقديم الكرخى على مجموع ابعاده
عشرة اشبار ونصف عليه من اعتبار الغريب والتكبير حتى كان على
ما وقع في رواية اخرى من نقله في على ما يفيد معنى المعية والجمع لا
الغريب واستعمالها في هذا المعنى وان كان واقعا في مثل قولهم على علم
في قدر مسافة القصر يرد في يرد ولكن من حملها في هذه الزوايا عليه
يلزم ان يكون قدر الكرخى متفاوتا بقاء وت كيفية توزيع المجموع المذكور
على الابعاد الثلثة ان عندنا في ابعاده يكون اكثر قد راسنا

هذا هو المقصود من القطب الرازي
في هذا الموضع من كتابه
في بيان ابعاد الاشياء
التي هي على شكل
الاشياء

القطب

المساحة من مسطحة على القدر المتصور في مساحته وعند اختلاف الابعاد
يكون تاق هو اختلافها بعين هذا اذهب الاخر من اوا مساحته وفاقا
فما بين بعضا او بعضا خروفا فاقا فضاء من المجموع فاحثا او فضاء
في اديم ان يكون قدر معين من الماء كسبلغ سبعة وعشرين شبرا
كرا عند كونه على بعض الاشكال كسبل اشبار في ثلثة في واحد ونصف
وقد كره عند كونه على كل الخرك كذا في ثلثة في ثلثة ولا يصح بلزم ان
مناوذه لاربعين شبرا من الماء في ابلغ مجموع ابعاده عشرة ونصف خمسة
اربعين في اثنين ما فضاء من الكرخى قدر شبر بل اقل فيما بلغ ولو غير
ذلك لكان عليه ولا يصح بلزم عدم اتساق صورة العرضة المختلفة قد
في جانب القلة الى حد لا يمكن ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذي فقه
في خواص المقادير ومبالغ المساحات فاذكره بعض احبار المتأخرين ان بعد
العرضة ههنا ما لو كان كل من عرضة وعقرب شبرا وطول عرضة اثنتا
ونصف فامع كونه كافي في محل المناقشة بان الابعاد الثلاثة في الموضع المذكور
ذكره لانه على عرضة ونصف كما هو للعرضة غريب جدا ولا يصح اعترا
النسخ البالي رحمه الله في الجبل المتين عليه يوجد ما هو ابعاده فيها
كان طول عرضة اشبار وعرضة شبرا واحدا وعقرب نصف شبرا
عن غرابة قدرتها كما ان صدره مثل هذا التجدد العظيم الاختلاف
عن القطب الرازي مستبعدا تصدى للشئ البالي في هذا الموضع
وتأويله لبقته والذي يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكرخى الذي

هذا النوع من التفسير هو الذي
يكون فيه التفسير على ما هو عليه
في اللغة العربية

لوقاوت ابعاده الثلاثة كان مجموعها عشرة اشبار ويضاف وحينئذ
ينطبق كلامه على المذهب المشهور في التفسير على ما هو عليه في اللغة العربية
ان الشيخ رحمه الله تعالى على ما ظهر ما سبق جعل الوزن بالاشبار لا بالاعراب
اصلا في باب التكميل اختار الساجدة في اثنين واربعين شبرا وسبعة
اثنان شبرا لا قدر سبعة وعشرين كما اختاره المصنف وقد مر
لكنه سطا في الوزن المذكور وانه لا يتحقق في الابداء المطابقة للعقيدة
ظاهر الفساد لاني ان التفاوت بينهما اكثر من ثمانية واربعين شبرا
والاول المطابقة للكثرة الواضحة بمعنى انه اقرب الى الوزن المذكور
اعتبر المصنف لكان ايضا متدوبا بالتفاوت بين وزني الابداء
العراقية ووزني ما اعتبره المصنف في الساجدة اقل من ذلك فالاول
يصل الى خمسة وعشرين متا فلو جاز ان يوجب بانزاد المطابقة المذكورة
عدم تعيين مبلغ الاشبار المذكورة عن مبلغ الوزن الذي جعله
لقد اراد ان كان هذا في حكم المطابقة لزم من جهة بلوغه الى قدره فلا
يجز كونه زائدا على وزنها المفرقة من جهة كافي اختيار المصنف ثم لو ذهب
عليك ان هذا التوجيه انما هو بلاجم لا ضله الشيخ في بعض كتبه الفقهاء
لما رتب حيث اختار الساجدة هذه التسمية المعين ولما ما قال في التفسير
وكبر في الوزن فاما الاخبار التي هي من جهة ما يخص التفسير في اشبار
التراجمين ومما يشبه ذلك ليس فيها وبين ما هو متعارف في التفسير ان يكون
ما قدمه هذه الاقدار وزنه الفاضل ومما يشبه ذلك في التفسير

مفسر

الشيخ

هذا النوع من التفسير هو الذي
يكون فيه التفسير على ما هو عليه
في اللغة العربية

الاشبار التي اختارها المصنف في التفسير على ما هو عليه في اللغة العربية
العلامة رحمه الله في المختار بعد اختيار ما ذهب اليه من باب التكميل المذكور
خالفا في الوزن الصريح مع ملا بان الاطال العراقية تناسب وانه لا
يعرف المصنف فاما تفصيل عليا ومن المستبعد تحديد الاشبار لانه اذا
استوفى لا يخفى ان هذه الطريقة لا تسلم عن الاستبعاد المذكور في التفسير
العراقية على حاشية الساجدة المذكورة في التفسير وقد مر في التفسير
من اثنين وعشرين شبرا من اقل من التكميل المذكور في التفسير
الاختلاف بينه لا يقل من الاختلاف الواقع بين تحديد ما بين ما هو عليه في التفسير
على هذا الاختيار غير كون هذا الوزن نسبيا في تلك الساجدة من الوزن المذكور
اعتبره ابن بابويه لعدم كون التفاوت بينهما حادثة فاعلم ان له وجه
ان التفسير هو الذي في التكميل في التفسير على ما هو عليه في اللغة العربية
الشيخ قد مر من الاطال على العراقية مع ملا بان هذه الاطال انما كانت
المذكورة من التكميل وانت خبير بعد الاطلاع على ما ريان تفاوت الاطال
العراقية والساجدة في الساجدة المذكورة يزيد على ثمانية واربعين شبرا
الدينية النسبة اليها الا يبلغ الى ستة وعشرين شبرا فلا يكون انصب منها الى
الامر والعكس على انه لو فرض كونهما متساويين لم يكن تفاوت الدينية اكثر من
كان في النسب من اختيارها دون العراقية على زيادة ذلك على الساجدة
وتفصيل هذه في التكميل في الساجدة المذكورة في التفسير
المذكورة في الساجدة المذكورة على العراقية انما كانت في التفسير

هذا النوع من التفسير هو الذي
يكون فيه التفسير على ما هو عليه
في اللغة العربية

من فقهنا على نظير ما ذكرنا في فقهنا لشيخنا الشيخ محمد بن زاذا
عرفت هذا المذهب من سبعة مائة نفق الشيخ الهادي رحمه الله في حواشي كتاب
الموسوعة والكبرى على ما بين من النصارى من ما ذكر في الشيخ قدس سره من كون
العراقية نسب الساجدة الخزانة في عهد المعصومين وبين ما ذكر في العلامة محمد
القدس من كونها نسب إلى النصارى عند وعنه ابن بابويه بناء على أن الأوطال
العراقية أنما نسبت مذهب ابن بابويه كما قال العلامة بعدت من مناسبت
مذهب المعصومين بل يكون الأوطال الذي نسب إليها إذا تفاوتت في ذلك
في قدم الساجدة فربما في التفاوت بينهما كما نحن بقوله في نسب ابن أمية
الأوطال العراقي تناسب لتقصير الأسماء على كل من الأوطالين بخلاف الأوطال الذي
لم يندفع الجدل بعد ما اقتصر من رواية النبيين انتهى في أن العلوم المتبع
من أقوال جميع فقهاء أئمة أهل البيت بحسب استلزام القليل بخصلافه في الجاهلية
عند يد الكسبي ابن الجندب والقلب الذي يرى في السيد الميرزا رحمه الله
بخصر في ثلثة أحدها المفهوم المرددين الأوطال الذي نسب إليه ما بلغ تكبير
الصبغة وعشرين شهرا كما ذهب السيد الميرزا في من تبهم في تأليفها
المفهوم المرددين الأوطال الذي نسب إليه ما بلغ تكبيره إلى سبعة وعشرين شهرا
كما هو مذهب العلامة ومثلها المفهوم المرددين الأوطال الذي نسب إليه ما بلغ
تكبيره إلى اثنين وأربعين شهرا وصيغة فإن نسبها هو الشيخ الميرزا
بعد الشيخ وأكثر الفقهاء قالوا الذي لا ينصفه في ما ذكره وقد علم
الطيات الثلثة جميعا يكون كرايا فافهم والعلم بمرور الأسماء جميعا كما

عليه السلام في حواشي كتاب
الموسوعة والكبرى على ما بين من
النصارى من ما ذكر في الشيخ قدس سره

خبره

و

عرفت ذلك فاعلم أن القدر الأول من المقادير التي فيها ما
ما يكون بالوزن مائة وخمسة وأربعين مائة وكرهوا المساحة اثنين وثلاثين
شهرا وكذا يستند بالوصف المذكور مع صدق العقيدة للشيعة الميرزا
بجانب الأسماء فمنه ما بين ما يذكر في علم المفهوم الثالث الذي أحده في
هو الأوطال الذي نسب إليه المصنوعة عند يده من الموافقة لهذا القدر الذي
على ما يذكر في علم المفهوم الأول والثاني بقرب من أربعة وعشرين مائة
مواقف تقرب من ستة وستين مائة من أحد في ذلك المفهوم هو ما
بلغ تكبيره إلى سبعة وعشرين مائة مائة وأربعة وعشرين مائة وكذا
ابن الحسين والقلب الذي يرى في رحمه الله وقد عرفت حقيقة موافقتها
فما الميرزا قدس سره قال في علمه من مذهب هذا الساجدة في موافقة ثلاثين
ما هو في الأوطال الذي نسب إليه لم يخل من شئ في تعيين إحدى الساجدين
فإن كان غير البعوض مائة مائة كما ذكرنا وإن كان موافقا للشيخ أو غيره
باعتبار الأوطال دون شئ من الساجدين مع الأوطال المصنوعة أربعة
بكونه صدق الجميع القدر الثاني والأول في مائة مائة في الثاني
القليل الجديدة تختص الكلام في تلك المسئلة السبعة **والسابعة**
فأعلم أن المقوم الضيق باعتبار ما بين من القليان وقابضه يتصل به
أسماء شرعية **الحكمة الأولى** المروية اتفاق فقهاء في ما بين الله عليهم على
المروية بخلق القليان الضيق بالقلب فيما روي في ذلك في التمهيد
عن حماد عن أبي عبد الله قال قال الله عن شرب العنبر قال لا خير في

القول

بأن من نسب إلى الأوطال الذي
نسب إليه ما بلغ تكبيره إلى سبعة وعشرين شهرا

بشرفا فاعلم فلا تشبهه قال قلت جعلت فداي اني سميت الغليان قال لا تشبهه
 والملازمة على ما يظهر من كلام الشيخ وفيه هو ان يميز بين الملازمة والملازمة
 هو المقصود ان يميز بين التشبيه في الكافي وفي غيره عن فريخ قال سمعت
 ابا عبد الله عليه السلام يقول انما تشبه العيون في علمي جرم الميت فان التشبيه هو
 موهبة الماء ووعنه عند الغليان فعلى ذلك يكون العطف بالرواية في التشبيه
 للتشبيه ويجوز ان يكون المقصود من التشبيه في الرواية تشبيه في التشبيه او
 عليه فيكون العطف محض الجمع او الترتيب لا شعرا بجمع اشكال اشكال
 عن الاخر اعم من كفاية التشبيه دون الغليان وما وقع في نسخ النسخة
 من لفظة او بدل او وهاهنا في يد المصنف الاشكال واما ما تم الى بعض
 النسخاء في هذا المقام من الاستعداد بقوله او اعلى واشتد فان كان
 المراد به معنى القلب او التشبيه او معنى الخاتمة الى اصل بجم الغليان كما قيل
 فاضع الى الغليان من قبل انهم التشبيه في الرواية ولذا كان المراد به معنى
 اخر يمكن ان يحصل الغليان بدونه فمقتضى الجمع في تحقيق المعرفة فلا يسيل
 عليه في الروايات بل انما اعلم على استقلال بجم الغليان في علم المعرفة
 من غير اعتبار غيره في الاصل على سبيل الدلالة على القلب والتشبيه على
 سبيل كفاية التشبيه في الكافي والتشبيه عن عبد الله بن مسعود
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل عيون لها تشبيه في علمي حتى يذهب
 تشبهه ويحيى تشبهه فاما ما ذكرنا من ان التشبيه في الرواية هو الملازمة
 من جملة اسباب الغليان فمنه على علمه ولا لذلك السبب على السبب والاشارة

هذا هو المقصود من التشبيه في الرواية
 التشبيه في الرواية هو الملازمة
 التشبيه في الرواية هو الملازمة

ترتيب المعرفة على ما بيننا لا يخرجها عما كان فيهم من هذه الرواية فليست في
 فاقابلها في رواية حماد وعلمها من العوائد متبعة على الغليان بسوء كما
 سببا عن الاحاطة المذكورة او عن غيرها وقد خرج التشبيه الثاني في شرح
 القصة بالعموم فهاهنا بين كونها بالاشارة وغيره وعندها صاحب الوسيلة
 بنفسه من موجبات المعرفة في الوجه في التحقيق المذكور انما في الرواية الغالب
 وحده من جهة الثانية المذكورة فان ذهاب الثاني هو غاية المعرفة التي يتحقق
 بهذا السبب الخاص او غاية المعرفة المطلقة فان ما يحرم بغيره من نفسه انما
 يكون غاية حرمته في علمه بدون اعتبار ما له الثانيين كما ستعرف
الذكر الثاني الخاص في باب من حرم في الوسيلة الى تحقيق الخاصة في
 العموم المذكور بصورة غلبة من نفسه لا بغيره كالنار في هذا هو صاحب العلم
 المحقق والعلامة التميمي ولكنهما اشتركا في الغليان الا ان النار لا تشبه
 بجم الله في البيان بعد ذكر نجاسة السكر المانع بالاحاطة قال في حقها
 معبر القلب اعلى واشتد معنى النجاسة في الذكرى بعد فعل العلم المحقق
 في الهمزة ولا يميز الا مع الاستعداد قال ههنا كذا يري لاشارة المعرفة اذ
 النجاسة من احاطة بجم الغليان انتهى وبعض الناس من عدلهم اذ اعلم
 النجاسات بدون تحقيق او اشتراط الحكمين القائلين بنجاسته ثم في
 التحقيق والاشارة والاطلاق والاشارة من هذه النجاسة في
 الروايات المغبولة المعلوم بها حرم التشبيه الا في البيان قال في
 على يفرغ في تفسيره الى ما دل على نجاسة السكر لا يكره بجمه غلبة واشتد

هذا هو المقصود من التشبيه في الرواية
 التشبيه في الرواية هو الملازمة
 التشبيه في الرواية هو الملازمة

وفالذكرى بعد نقل قول ابن حزم والمحقق وذكر توقف العلامة فيها في غاية
 قال لم يتفق عليه ولم يوافق بالجماعة ولا وافق على جماعته غير المذكور هو
 منتها انتهى وكذا ما مر من التفسير الثاني في شرح الشرايع وقال القولي
 بجماعة العيص وهو المشهور بين المتأخرين ومنه قوله غير معلوم بل القول
 دل على التحريم انتهى فان قلت ذلك فلا تغفل عن إعادة ذكر العلامة في الخلف
 بقوله المشهور وكل مسكر والفتاح والعيص اذا اطلق قبل ذهاب ثلثه بالشارع
 او من نفسه بخسرة هليلج اكثر مما كان في الشخ الغنيب في الشخ ابي جعفر
 والسيد المرتضى واما العلاج وسلاوة ابن ادريس وقال ابو علي بن ابي
 عقيل من اصاب ثوبه او جسدته حمر او مسكر لم يكن عليه غسل الا ان الله
 تعالى حرم ما نصبت الا لاهلها نجسان وكذلك سبب العيص والحلل اذا
 اصاب الثوب والحل وقال ابو جعفر بن بابويه لا بأس في الملوحة في ثوب
 اصابه حمر لان الله حرم شرها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته مع انه حكم
 بترج ما به البز لجمع بانصباب حمر فيها لا وجوه الاول الاجماع على ذلك
 فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الحمر لاهلها
 يحكي عن من زادوا اعتبار بقولهم وقال الشيخ في حمر اشته الحمر نجسة بولا
 وكل مسكر عندنا حكمه كالحمر والمقتضي اصابته الفتاح بذلك وقول السيد
 المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانما اجماع متفق بقرائنها واهلها فان
 يغلب على الظن ثبوتها والاجماع كما يكون حجة لا تغفل عن ان كان في الشرا
 كما اذا انتهى من وجوه الاول حكمه بجماعته كل مسكر بدون

فقد اجمعت على ان المسكر
 نجس لاهلها

بالصلوة

استفتاه

استفتاه عن الاصل المتبع في استفتي عند الاتفاق والثاني حكمه بجماعة
 العيص المذكور قبله واجب ثلثه اذا اصابه كاسبيح وانما حكمه بها
 بعد ثلثه في الاصل المتبع في استفتي في مسائل كثيرة في الرابع نسبة القول
 بجماعة الجميع الداخل فيه العيص المذكور الى اكثر العلماء والذين من الشخ
 في المرتضى جميعهم انتهى مع ما مر من خلوك كلامهم الذي نقل عنهم عن ذكر
 العيص ومع ما مر من شرح المشهور من جملة ما مر من كالتصريح بجماعة العلماء
 لظن من راي ثلثه بعد عدم حفره على قول بالجماعة الا من مره وعنه
 احوال احد من عتقا في جملة العلماء المذكورين ولما مره وعنه الاجماع
 على هذا الحكم التمسك على جماعته العيص المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان
 ما نقله عن المرتضى انما هو في حمر مسكره وما نقله عن الشيخ خاله من ذكر
 العيص بل من ذكر عدم الخلاف في ثلثه في مسائل الحكم الثالث والرابع
 العلمية والظهار انما كان الغلبان للرجحان والجماع على وجهين
 كونه في الاول ان يكون بالشارع مع ما مر من احوالها وبما مر من كون
 الاحتياط في العقليات بجماعة العلماء من جملة العادة بغيره بطلان بعض الناس
 تكون العادة بغيرها ثلثة الاول ان بغير خلاف دون اصابته لثامه وغيره
 وان كان باعداد حراقة من الحمر والواحد من الثاني ان بغيره بطلان
 على ان الثاني ان بغيره بطلان اصابته لثامه بقاءه على حاله مرة
 والاختلاف في حلية الاول ولطائفه بطلان ولا في حلية الثاني وطائفه بطلان
 ان يغلب ثلثه ويقتصر ثلثه ولما الثالث فخرج ما ذكره الشيخ رحمه الله في الجملة

مستطاع انه لا خلاف في طهارة
 بعض المواضع قبل ذهاب ثلثه

وكذا العلامة
 في حمره في العيص
 بعد ثلثه في حمره في العيص

عن جماعة من علماء
 في حمره في العيص

به ولا انزهاب ثلثة واثني وبعث من عندك كوز على الاريا الا حيا
 فذكر ان في رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان يخضب الاثا و فاشبه به وعن
 عبد الله بن ابي عبد الله عليه السلام قال العمير اذا لم يخضب حتى يذهب حشر ثلثه
 واثني وبعث ثم يترجى حتى يذهب ثلثه وبعث ثلثه واما الكوك
 فيم ذكره في رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 البخاري فقال اذا كان حلهما يخضب الاثا و فاشبه به وعن
 وبعث ثلثه فاشبه به فان ظاهرها ولدان في ما روى في التذريب على كون
 علامته مستقلة لا يفتقر الى غيرها ولكن النظر الدقيق يقتضي ما من
 روى في رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يا قتيبي البخاري
 قد بلغ على ذلك وانا اعرف انه يشرب على النصف فقال اخبر لا تشرب قلت
 فاجب من غير اهل المعرفة من الاخر فاشبه به على الثلث ولا يفتقر على
 النصف بخبر فان عنده يخضب على الثلث قد ذهب ثلثه وبعث ثلثه فاشبه
 منه قال نعم الحديث من حيث هذا الثاني على استقلال كل واحد من المداوة
 في هذه العملية بخبر ما من يجب ان يكون المراد فيها ان كل واحد من المداوة وثلثه
 وقول ما حذر به هاب ثلثه اذا لم يكن من المداوة لانه يذهب ثلثه
 كما هو المراد بغيره واما رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 لو لم يحصل على ذلك كانت محتملة اما على ان المجموع علامته واحدة في الاثا

وفا

ولما على ان بعضها علامته مستقلة دون بعضها فيخشى من نظم الكلام ولا يليق
 ذلك بشانهم عليهم القبول والمسلم ثم ان ابن حمزة رحمه الله في كتابه الذي
 نقلها عن ابي سبلة اقره عن ذكر هاب الثاني الذي هو الاثا في التذريب
 زهير النصف وبعث السدر عتقا على ما ذكره بقوله حتى يذهب بالثا
 وجعل ابن جمع للثوب والطلاوة علامته واحدة في رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان
 المذكور ولا يخفى ما فيها اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلامنه قاهر عن المداوة
 فان ما يذهب منه بعد ما يذهب به ويترك حتى يذهب يكون ايضا ذاهبا بالثا
 نعم لو كان قد يذهب به بالثا رحمه الله بقوله وهو على ان كان معبدا
 المطلوب فالاحسن هو ان يذهب من النصف بل والبيان فتذكر
 انه يمكن في تقدير كل من المداوات اعتبار كل من الوزن والكيل ومعلوم ان
 نسبة الذاهب الى الباقي في العمير المذكور مختلفة بحسب الاعتبارين لتقدم وفتا
 جزء من وزن من يحسب الكيل على مثل هذا الوزن بحسب الوزن في الظاهر والآخر
 ويمكن ان يستدل بان ثلثه ان الكيل والوزن هناك مسبب عن انقلاب بعض
 اجزاء الى الهواء ومعلوم ان المنقلب الى الهواء من تلك الاجزاء هو الخلف
 فالالطف وان اللطيف اقل وزنا واكثر حجما من الكثيف فباستقراء من غير
 بالانقلاب المذكور بانهم ان يكون اقل ما يتصور من الكيل واما على ان ينقص
 الحجم فذلك يكون بسبب آخر انهم كما خلت بعض الاجزاء في قوام بعض اخر
 وهو معنى ان تلك المداوة لا يمكن فيها تخفيفه بناء على ان المراد
 موجبة لا تخلف الذي هو مندها ساقلة بجواز وقوعه من جهة

في نسخة اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان يخضب الاثا و فاشبه به وعن
 عبد الله بن ابي عبد الله عليه السلام قال العمير اذا لم يخضب حتى يذهب حشر ثلثه
 واثني وبعث ثم يترجى حتى يذهب ثلثه وبعث ثلثه واما الكوك
 فيم ذكره في رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 البخاري فقال اذا كان حلهما يخضب الاثا و فاشبه به وعن
 وبعث ثلثه فاشبه به فان ظاهرها ولدان في ما روى في التذريب على كون
 علامته مستقلة لا يفتقر الى غيرها ولكن النظر الدقيق يقتضي ما من
 روى في رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يا قتيبي البخاري
 قد بلغ على ذلك وانا اعرف انه يشرب على النصف فقال اخبر لا تشرب قلت
 فاجب من غير اهل المعرفة من الاخر فاشبه به على الثلث ولا يفتقر على
 النصف بخبر فان عنده يخضب على الثلث قد ذهب ثلثه وبعث ثلثه فاشبه
 منه قال نعم الحديث من حيث هذا الثاني على استقلال كل واحد من المداوة
 في هذه العملية بخبر ما من يجب ان يكون المراد فيها ان كل واحد من المداوة وثلثه
 وقول ما حذر به هاب ثلثه اذا لم يكن من المداوة لانه يذهب ثلثه
 كما هو المراد بغيره واما رواية اخرى بن زيد وعبد الله بن سنان روى في التذريب
 لو لم يحصل على ذلك كانت محتملة اما على ان المجموع علامته واحدة في الاثا

يستأنس من افتتاح السد المانع عنها وحصول الفرج المدة لهم ما كان
 هناك من ان يكون في بعض الاجزاء قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب فيش
 فيه وحول قوتها في القوتين ونزول المانع وحصول المصداق من قبل
 الاول فيها هو من قبل الثاني ويحكم فيه كاقبال في سبب حصول السد
 من ممانعة الزايج والنفوذ فياخذ في الجلبتين ان ذهاب الثلثين في
 الصغر المذكور من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابها في من حيث
 الوزن فالصدق في هذه المسئلة فيبين ان المراد بالثلثين اللذين ذاهبا
 من الثلثين في الطهارة اي على اصله هو الثلثان بحسب الكيل فيكون
 خلا لا طاهر عند حصوله الى هذا الحد او الثلثان بحسب الوزن فلا
 يتحقق طهارة او الطهارة ايضا لا بعد تجاوز من الحد المذكور وهو هو
 لهذه المرتبة فلم ار احدا من العلماء والباحثين يرون انه عليهم
 حام حول هذا المطلب الذي هو من اهم المهمات في هذا الباب بل ولم
 ار في آثارهم ما يدل على فطن احد منهم في هذا بالقانون المذكور بحسب
 التدبرين وما خرجتكم في تحقيق هذا المطلب فانتم مع كونين لهما
 كان هو التقريب لذكر هذه المسئلة في ذيل هذا البحث فتفوه بانظن
 في باري التفران يكون المصير للثلث والثلثين ههنا ما هو حجب الكيل
 لكونه معروفين الناس في امثال ذلك ولعلهم يعلمون من حيث ان
 هذا النوع من التدبر عليهم بالقصعة والقصد واما الهما من الادوات
 الدارة واستغنائه من ميزان صحيح او بيان مجرب لا يظن ان به الا بعد

بين قوتها في بعض الاجزاء قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب فيش فيه وحول قوتها في القوتين ونزول المانع وحصول المصداق من قبل الاول فيها هو من قبل الثاني ويحكم فيه كاقبال في سبب حصول السد من ممانعة الزايج والنفوذ فياخذ في الجلبتين ان ذهاب الثلثين في الصغر المذكور من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابها في من حيث الوزن فالصدق في هذه المسئلة فيبين ان المراد بالثلثين اللذين ذاهبا من الثلثين في الطهارة اي على اصله هو الثلثان بحسب الكيل فيكون خلا لا طاهر عند حصوله الى هذا الحد او الثلثان بحسب الوزن فلا يتحقق طهارة او الطهارة ايضا لا بعد تجاوز من الحد المذكور وهو هو لهذه المرتبة فلم ار احدا من العلماء والباحثين يرون انه عليهم حام حول هذا المطلب الذي هو من اهم المهمات في هذا الباب بل ولم ار في آثارهم ما يدل على فطن احد منهم في هذا بالقانون المذكور بحسب التدبرين وما خرجتكم في تحقيق هذا المطلب فانتم مع كونين لهما كان هو التقريب لذكر هذه المسئلة في ذيل هذا البحث فتفوه بانظن في باري التفران يكون المصير للثلث والثلثين ههنا ما هو حجب الكيل لكونه معروفين الناس في امثال ذلك ولعلهم يعلمون من حيث ان هذا النوع من التدبر عليهم بالقصعة والقصد واما الهما من الادوات الدارة واستغنائه من ميزان صحيح او بيان مجرب لا يظن ان به الا بعد

وهنا

تقنيات وندقات لا يهتدى اليها اكثر الناس وليس فيهم الشبه
 اليها اكثر الكمية بين الذاهب والباقي بحسب المصير بدون احتياج الى التمهيد
 اصلا ولا كونه يظهر بعد التامل في معاد الروايات الواردة في ذلك ان المصير
 هو التقدير بالوزن او بالكيل او بالظاهر وذلك لان حكمهم عليهم عليهم فيهم
 عنهم في هذا الباب بترجيح طهارة على ذهاب ثلثي الصغر وبقاء ثلثه او ما في
 معناه من ذهاب اثنين من ثلثه او بقا واحد على وجوب تحقيقه في هذا الحد
 من الطهارة فلو اخذ هذا التقدير بحسب الكيل او بحسب الوزن لا يتحقق
 هذا الفتاوى بالنسبة اليه مع بقاء الزايد على الثلث بحسب الوزن فانتم من
 الامكان بقاء الزايد عليه بحسب الكيل ايم المتوافقة في الصغر المذكور قبل
 الطهارة لا شبهة ولا اشتباه حال الكيل بعد من جهة حصول القوام او اجزاء
 مدخلية بعض الاجزاء في بعض ولا يعرف بحسب الكيل في هذا الوقت فذكر
 الصغر او ثلثه او ما يعرف بحسب الوزن في ذلك لعدم حصول الاشتباه
 في حاله من جهة اصلا وليس في ذلك مثال في هذا الصغر ستة اثمان موافقا
 لست قصصات معينة فيجب ان يذهب ويقتصر على ربع اثمان مطابق
 الاربع قصصات حتى يصير خلا لا طاهر الا ان يبقى قصصتان فيثبت ذلك
 وان كان مجال ان يتوهم بلوغ النصاب من حيث كون الباقي بقية ثلث
 الصغر بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقية ثلثه ولا خلاف
 بين القوام الفاصل فيه بالطهارة بحسب الكيل ان كونه زائدا على الثلث بحسب
 الحقيقة فان حال كونه رقيقا كان ثلثه بقية بقية من فيمكن ان يكون هذا

ملاحظتهم

الذي نريد ان نخلص فيه ونقتد به ونجعل في قسمة او عو يا فتى ها
 على قدمي الماء الى اخره بدست من في ان المعبر في الثلث والثلث في الجبل
 وفي الوتر ثلثا كلتا ثلثا بها يحصل في القبة في العين والماء هناك كيد في انحاء
 وهو من الزبيب الامور الطعام وادعاب الغر والبر والي من السيلن كما
 يدل عليه برودة اسمعيل بن الفضل في هذا الباب فلا نجد في ان يجب في الاول
 وادعاب الثلثين يجب الزين حتى يحصل في المقصود الشرعي في الثاني
 وادعابا يجب الكيل فيحصل في المطلوب المقصود فان قلت هذه الرواية من
 حديثه في قوله وصلى الله عليه وسلم في الطبع كيف يخرج حتى يهرج الله انما
 نعلم بقية من رواية اخرى وعندها في هذا الباب حتى يهرج في بيان
 خلا لا اى يكون مثل التبيد في السكر في النفع وفي المرونة وكان في طهر هذا
 المعنى في لم يشك به الا ان لا يستأى ماء الزبيب وعبر العنب في وجب
 وادعاب ثلثها في الحصول للملحة كما قد فسدت بعضهم رواية على من جعل على
 فاقم هذا الحزم او هذا في هذا البحث وعلى الله التوفيق في البداية
 الى النهاية **البحث الثامن** قد مر من اقلية في الشغل في ان عشر من
 المقالة السادسة على ان كل اربعة خطوط متساوية يكون سطح الاول في اخر
 كل واحد الباقين في الاخر في الثامن عشر من السابعة على ان كل اربعة
 متساوية يكون سطح الاول في الاخر في الثاني في الثالث وهذه القضية
 باعتبارهم قضيت اخرى البهاشوية بين السابيين هي ان الفرق في القسمة
 متساوية ان يكون ما ينقسم به كذا في السابيين وما يتبعها ان يعلم بانين

القصص

بما بين القسيتين في كل اربعة اعداد بعد العلم بناسبها بدينه او برهانها
 اذا ضرب احد الوسطين في الاخر وقسم الحاصل على احد الطرفين كان خارج
 القسمة مساويا للطرف الاخر واذا ضرب احد الطرفين في الاخر وقسم الحاصل
 على احد الوسطين كان الخارج موافقا للوسط الاخر فاي ما كان تلك الا اربعة
 يمكن اسعلا من هذا التدبير وما القضية في الاول في من عدم جزء في الفرق
 والقسمة في الخطوط لا يتفق بها هذا النوع من الاستقام الا بعد اعتبار بعض
 الاعداد لتلك الخطوط لا يتفق بها هذا النوع من الاستقام الا بعد اعتبار بعض
 في جميع حكمها حيث ان الحكم القضية في الثانية من هذا التفسير في السابيين
 الشهيرين من الاستعلام ارتفاع الارتفاعات التي يمكن الوصول الى وسطها
 وهو في من يتقوى واحد هان فيجب شأنا اخر المراسم القائمة وقسم في الموضع
 في غير من الارتفاع من كان يرسع البصر من اسرالت احسن البصر في ذلك
 اذا ضرب قدمه ما بين الوقف الى اصل الارتفاع في فضل الشاخص على القامة وقسم
 الحاصل على ما بين الوقف والشاخص ويزيد في القامة على الخارج يكون المجموع
 هو قدم الارتفاع وذلك لان نسبة ما بين الوقف والشاخص الى ما بين الوقف و
 الارتفاع كمنه في فضل الشاخص على القامة الى ارتفاع الارتفاع بدلالة الرابع من
 الاصول على تناسب النظائر من اضلاع مثلثين حاصلين هنا ما ذكره من فرض
 مساوية لافق بين البصر والارتفاع فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد
 الوسطين في الاخر على الطرف المعلوم هو قدم الطرف المعلوم
 للجهول على فضل الارتفاع على القامة ويزيد في القامة هو قدم الارتفاع المعلوم

في بيان الفرق بين القسمة في السابيين
 في بيان الفرق بين القسمة في السابيين
 في بيان الفرق بين القسمة في السابيين

تمام ارتفاع المرقع وهو المطلوب فأنه ما كان موضع مزل على سطح الأرض بحيث يترك
 رأس المرقع فيه بالحيث قد انزوب ما بين ما بين أصل المرقع في قد القامة وقسم
 حاصل على ما بينهما وبين الموقف يكون الخارج هو قدر المرقع وذلك لما
 نسبة القامة إلى ما بين المدة والموقف نسبة المرقع إلى ما بين المدة وأصل المرقع
 متساويين في التفاضل كما يمكن أن يكون الخارج من قسمته حاصل ضرب احد
 الطرفين في الآخر على الوسط المعلوم هو قدر الوسط المجهول انما ارتفاع المرقع
 المطلوب ومن هذا القبول انهم ما استعملوا على طريق معرفة ما كان الكا وهو ان
 ينصب على البر ما يكون قدره ويرى ويلقى بقبل شرق من موضع معلوم
 واسطة ليجعل القدر البتة بطريقه فينظر إلى الشرق على وجه يكون الخط الكائن
 مغاير للقطر الذي هو له كان النظر إلى الشرق فيقسمه إلى اسطرلاب
 انبجته او ما كانت اجزاء ذلك اذا ضرب ما بين الموضع المعلوم من القطر
 التقاطع في قد القامة وقسم حاصل على ما بين النقطة والموقف يكون الخارج
 هو قدر المقياس وذلك لان نسبة ما بين نقطة التقاطع والقامة إلى ما
 بين الموضع المعلوم وتلك النقطة كنسبة القامة إلى مقياس البتة من المرقع
 من قسمته حاصل ضرب الوسطين على طرف المعلوم هو المجهول المطلوب
 بالجهة المالم يتبرع من الاعداد الخطوط الحاصلة من المرقع المذكور ولم
 يرجع النتيجة الأولى في هذا الاعتبار إلى الثانية لم يكن نسبة حاصل ضرب
 المعلومين من الطرفين والوسط على المعلوم من احدهما الصحيح المجهول
 فالعدد في استخراج المجهولات هي القضية الثانية في قاعدة علم الفقه

في استخراج المجهولات
 من المرقع المذكور

العلم

طريقة القامة يستعملها من منصفه كنصف من النقطتين الحاصلتين
 في المراسلات وما بينهما يحتاج إلى الاستبان في أصول المراسل بل القامة
 انهم عند انفا في المراسل الغربية وطا كان استخراج المجهولات في
 القامة ببقية على القامة من المقياس من لا يمكن ان يستخرج هذا لا يخرج
 فيه ذلك بسبب عدم اختلافه ما هو مخصص من فلو قيل ان هذا اذا اراد
 على ما وقع من جهة حركته او كما هو ان هذا اذا اراد على ما وقع من جهة
 القامة من ان كان المقياس ان استخراج المجهولات في القامة لا اختلاف في
 المقياس من المقياس في اختلافه نسبة كل واحد من المراسل الى الآخر ما كان
 يتاخر في استخراج المقياس على بعض ما هو ان المقياس في الطريق في استخراج المقياس
 فاعلم المجهول والمطلوب ان المقياس من المراسل في استخراج المقياس في كل
 في علم ان شاء الله تعالى فليعلم ان المقياس من ثلثه معلومات متعارفة
 ولو لا ان نسبة احد المراسل إلى المقياس كنسبة احد الباقيين إلى الآخر من
 المعلومات فذلك يكون ثلثها معلوما في المراسل فذلك يكون اثنا منها
 معلوما فيحتاج حينئذ إلى تحديد الثالث المسموع فيهم وقد يكون في
 من احد المراسل فيحتاج إلى تحديد الباقيين كذلك وربما اتفق علم استخراج
 في علم فيحتاج إلى تحديد الباقيين بالمثل والمثل في القامة
 فمثلا ان يقال ثلثه ثلثان من المراسل خمسة وراهم خمسة ثلثان من المراسل
 منها يستخرج المراسل في السؤل عن في الاول ثمن سبعة ثلثان والمعلوم
 المراسل في المقياس وهو السبعة والسبعة في المراسل في ثلثه وثلثه

في استخراج المجهولات
 من المرقع المذكور

في استخراج المجهولات
 من المرقع المذكور

في استخراج المجهولات
 من المرقع المذكور



كثيرا من المال الى الثمانية عشر او ان نسبة السبعة الى المال كسبعة ثلثة
 الى ثمانية عشر فينصب احد الواسطين في الاخرى الى السبعة في الثمانية
 عشر وينقسم على الثلثة يخرج اثنان واربعون وهو المطلوب ويترب
 الثاني ان نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة المربع الى الثمانية عشر ونسبة
 الثلثة الى المربع كنسبة السبعة الى الثمانية عشر فيكون الخارج من خمسة
 حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم اربعة وخمسة
 على السبعة وهو سبعة وخمسة اثمان حوبا وقس على اقل اقل اشترى
 بعشرة ويبيع ثمانية فثلاثة عشر عشرة فيكون بالمال او بالمال اربعة
 عشر فيكون المثلثان فالجواب عن الاول سبعون وعن الثاني اثنان واربعة
 ايام والخامس ان هذا كان قد علم المربع والخمسة ايام ان يفرج
 هذا المعلوم في ثمانية اشهر ويقسم المربع على الخمسة ايام فيكون السبعة
 ايام كان المعلوم قد علم بالمال ان يفرج هذا في الفين ويقسم المربع على السبعة
 فاحفظ **الاسئلة الثمانية** وهو ان يكون المربع واحد من الثلثة فيحتاج
 الى تحصيل الباقيين ثلثان يقال اي عدد اذا زيد على خمسة صار سبعة
 او اذا نقص عنه صار ثمانية فالجواب هو السبعة في الاول والثاني
 الثمانية في الثاني لا غير فيحتاج الى تحصيل عدد خمسة في جميع الاول والثاني
 راجع كذلك في الثاني فيعمل به على طريق السؤال ليجعل عدد من نسبة
 الاول منها الى الثاني كنسبة الجاهل الى المعلوم المخرج به في جميع الاول الى
 ان نسبة الخمسة الى السبعة كنسبة الجاهل الى السبعة والاولى الى نسبة الخمسة

فيكون المربع خمسة ايام
 فيكون المربع خمسة ايام

والثاني في ثمانية اشهر
 فيكون المربع خمسة ايام

الى الجاهل كنسبة السبعة الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة الى السبعة على
 فيخرج خمسة وخمسة ايام وهو المطلوب ويرجع الثاني الى ان نسبة الاول
 الى الثاني كنسبة الجاهل الى الثمانية عشر او اربعة الى الجاهل كنسبة الثلثة الى الثمانية
 فيخرج من خمسة ايام وتلك من على الثلثة عشرة وثلثان وهو المطلوب
 عند القبول الستة عشر سورة سمكة ثلثها في الطين وثلثها في الماء والخارج
 منها ثلث اشبار فيكم اشبارها فان المعلوم فيها ليس الا الثلثة فيحتاج
 الى تحصيل المخرج الثلثة الكسرين واسقاطها عن اربعة خمسة من اثنى عشر
 فثلاثة عشر كنسبة الجاهل الى الثلثة فيقسم الستة وثلثون على الخمسة فيخرج
 سبعة وخمسة وهو المطلوب من هذا القبيل اذا قيل ان عدد واحد من اربعة
 واربعة الخواص اربعة ايام والعامل ثمانية ايام فيخرج اربعة ايام فيخرج اربعة ايام
 فيكون كل واحد من اربعة ايام فيخرج اربعة ايام فيخرج اربعة ايام فيخرج اربعة ايام
 فان سبعة ايام فثلاثة ايام الى السبعة كنسبة الجاهل الى العشرين فالجواب
 خمسة ايام من على الستة ثلثة وثلث هو المطلوب وايضا اذا قيل اربعة ايام
 في ثمانية ايام وعشرة ايام وعشرة ايام من المنة فاستحق في اربعة ايام
 سبعة ايام فكم سبعة ايام فكم سبعة ايام فكم سبعة ايام فكم سبعة ايام
 ان يستحق ثمانية ايام عشرة ايام عشرة ايام عشرة ايام عشرة ايام عشرة ايام
 عشرة ايام فكم سبعة ايام عشرة ايام عشرة ايام عشرة ايام عشرة ايام
 وخمسون على العشرين فيخرج اثنان عشر ونصف هو المطلوب فيكون
 واحد من اربعة ايام وايضا اذا قيل ثمانية ايام عشرة ايام عشرة ايام عشرة ايام

ثلاث

الثانية وفي الثانية نصف الثالث عشرة اذ في ربيع الاول خمس عشرة
سدس الثالث حصل لنا عشرة وثلاثون دينا لا ينبغي ان يجعل عدد ربيع
يكون عشرة فاقسم ثلث عشرة فاسدس عشرة من فان ضعفه اربعون
وله خمس وثلاثون اذ نصفه اربعون وثلثه اربعون فاسدس عشرة فاقسم
عشر اربعون فاقسم ثلثه وثلاثون فاقسم عشرة من الثلث وثلاثون فاقسم
الاول الاثني عشر وثلاثون وربعه اربعون فاقسم عشرة من الاثني عشر فاقسم
الاول يخرج ستون فاقسم العدد الاول فاقسم ثلثه وعشرين فاقسم ثلثه
فستون فاقسم ربيع الاول وخمس الثاني وسدس الثالث عشرة وثلاثون
باب القسم الرابع وهو ان يكون شئ منها معلوم فيحتاج الى الحصول الجميع
فنقل ان يقال لاجل عشرة وعشرين مجموع ما عشرة انسان بهذا المنظر بالادخنة
من ربيع من فهاذا المجموع اثنى عشر فاقسم عشرة من المنظر قبلها فاقسم
تدويل من المنظر من يد على وزن المجموع فاقسم على من ان نسبة الاول
المنظر فاقسم على الاولين الى الاثنين الى الاثنين هاهنا فاقسم على العلم بالقرن
القسم ان القدر السهل بالادخنة من المنظر اربعة انسان ومن هذا القسيل
المسئلة السبعة فاقسم على الشخص كم هاهنا من السهل فاقسم ثلث ما هاهنا
يساوي ربيع ما بقى فاقسم على ثلثه فاقسم على ثلثه فاقسم على ثلثه فاقسم
ما كان الباقي من اربعة اجزاء فاقسم هذه الثلثة الى مجموع السبعة كسيرة
ساعة الجوهرة الى اثنى عشر فاقسم على الطرفين على الاية يخرج خمسة
وسبع فيكون الباقي ستة وستة اسباع لانه ثمة خمسة وسبع الى

كل من قسم على
الاربعة اسباع
فخرج

سدس

ان

اثنى عشر اذ اربعة وكان الماضي من ثلثه فاقسم الى اربعة الى السبعة كسيرة
ساعة الى اثنى عشر والمخرج بعد القرب والقسمة ستة وستة اسباع وعلى
هذا استخراج كل منها باربعة متساوية على عدد ويتوزن كسيرة الاحتياج على
السايل الى استعمال الاربعة من فاقسم اذ اقل عشر فاقسم على ثلثه
عشر فاقسم على ثلثه ثلثه فاقسم على ثلثه ثلثه فاقسم على ثلثه ثلثه
منها من هذا الدينار فاقسم من من ان المجموع خمسة وعشرون وان الدينار
اذا قسم خمسة وعشرين جزءا يكون ثمن الرخيص من ذلك المساويين فاقسم
عشر منها عن العالي خمسة عشر على كسيرة ثلثه من ثلثه العشرة الى خمسة
عشرين كسيرة عن العصار من اجزاء الدينار واحد فاقسم خمسة عشر على
سبعة وعشرين كسيرة عن السجلات من اجزاء المجموع فاقسم على الاول والعشر
الموافقة لسلط الطرفين الا خمسة وعشرين ثمانية وفي الثاني خمسة عشر الهبر
بثلثة اسباع فاقسم على استعمال ثلثه الاربعة من قدر كلا القسمين من اجزاء
الدينار ومجموعه ثمة فاقسم على ثلثه من كل واحد منها وهو ستة وثلاثون
ان اذا قسم الى الدجاجة والعصار فاقسم ثلثه على ثلثه فاقسم على ثلثه فاقسم
ثلثه من الاربعة المتساوية وهكذا على قدر الاحتياج ومن هذا الباب
المسئلة المشهورة ثلثة اقداح مملوءة احدها باربعة ارجل والاخذ
بخمسة خلا والآخر ثمة ماء صب في اياه واحد من تحت سكبينا
ثم ملئت الاقداح منه فاقسم في كل من كل فان الطريق في حلها ان تحمى ذلك
الاربطة الى ان يكون ثمة فاقسم ما في الاقداح الاول من العل وهو ثلثه

باب استخراج
الاربعة اسباع
فخرج

المجموع دينا

فلما في كل واحد من عدد كافي من الواحد فلهذا ضعف
ما في هذا اذا قيل مجموع ما في هذه السلسلة من الواحد فان
لا يلزم يستلزم عدم خلو شيء منها بل لا يمكن الا انما المذكور
صندوق واحد كان حقا ولعل هذا التوجيه لا بد حال الواحد
احسن ما قيل ان الاشياء اعم من الصحيح والكسر فالواحد الصحيح
حاشيتة التثنية النصف والفقانير واحد ونصف والاشياء
التثنية لعل عدد تنقص عنه مقدار زيادة الفوقانية على انما في
تختلف تركيبك جدا الوجهين الاول ان للاعداد نظم الحيدية واما
هو لا لا مثال ذلك لا كما يمكن ان يفتربها بجعل جديد ضيفا
اذا كان جنبا على اعتبار غير سديد فان تغير كسر مجموع الحاشية
التثنية كان ضعف الذي ذكره من صحيح له على ما هو اقل من وعلى ما هو
اكثر من قدر من غير صحيح لعدم امكان كسر يكون اقل قدر او اكثر قد
من الجميع ومع ذلك يجمع حاصل التعريف على هذا التقدير لان العدة
مؤلفه مجموع ما في صندوقه لغير ما تنقص منه في احد الطرفين بما زاد
عليه في الطرف الاخر وهذا كما ترى لا يحصل الا في الثاني ان
سلسلة الكسر فيها تحت الصالح سبقي على عدم تقوى من على الصحيح
والكسر كما هو حقه فان التحقيق فيه ان ليس الامداد معاكسات او
كسورا الاسئلة واحدة منتقلة انظاما طبيعيا من الواحد الى
ثانيته وانما منها الى الصالح والكسور ما هو باعتبار الاطلاق والافاضة

مجموعه

في كل واحد من عدد كافي من الواحد فلهذا ضعف

فان كل واحد من عدد كافي من الواحد فلهذا ضعف
يفرض واحد الفكرة والضعف مثلا ليس جاعا من تلك السلسلة بل هو ما
الواحد من فترتين الاثنان ولعل هذا وعن الاثنان عند فترتين الاربعة
وهكذا وباقي الكسر على هذا القياس وكيف يتصور ان يكون للكسور سلسلة
اخرى مع عدم امكان تغير شيء منها المبدأ لما مر من الاشارة اليه من عدم
امكان كسر هو اقل من جميع الكسور او اكثر منه ومع عدم امكان فوالاثنان
منها لا يتخلل شيء بينهما الجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور بينهما هي فترته
فكثيرا ذكر ان كل عدد اقل من حاشيتان هو ضعف كل منهما واما كسر حاشية
فثانيته فقط هو ضعفها فالحاشيتان هما ضعف ما بينهما وعند فقدان
التثنية يكون الفوقانية مستقلة في تلك النصفية وهذا الحكم غير مقبول
للاشياء المتصلة بين والفوقانية المتصلة باحق في كل حاشيتان متتاليتين
لكل عدد ولو بناه كسيرة وفي الفوقانية المقابلة لا يوجد عددان المتساويان
فالواحد ربعه فترته والاول والثاني والفرق المتصلين بها وهما معا ضعفها
ثم بالواحد والست المتقابلين وهما اضعفها ثم بالواحد والستين وهما
كذلك ثم الثانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا النوع كون ضعف ربع كل
ما فيها من مجموع مربعي حاشيتي المتقابلين اذا كانتا متصلة بين به باثنان وفيها
كانتا متصلة بين في المرتبة الثانية رتبة وفي الثالثة رتبة ثمانية عشر وفي الرابعة
باثنان وثلاثين وفي الخامسة رتبة خمسين فان الستة مثلا يكون ضعف رتبة
اثنان وسبعين ومجموع مربعي الاربعة والثمانية ثمانون وثلاثون ثمانية

للمتوسط والوسطى
تفاوت الاثنين ومجموع

تجربہ

تصنيفه في تاريخ العرب
المؤلف محمد بن عبد الله بن أحمد

کتابخانه

Handwritten text in red ink, likely a signature or date, located at the bottom right of the page.

عز

عدد ناقص عن مجموع سطح الانا لثلاثة في الخامسة مع سطح نظيره مما
من الباعث بثلثين وعن مجموع سطح الثلاثين في السادسة بثلثين
ثلاثين وعن سطحها في السابعة باثنين واربعين فان جمعهم مع السطح
متناهياتر وخامسة وعشرون وهو ناقص عن مجموع سطح الخمسة في
والا حدة عشر في الثلاثة عشر على ما تروى خامسة وخمسين بثلثين وعن سطح
الخمسة في الاثنين والاحد عشر في الاربعة عشر على ما تروى اربعة وعشرين
بسته وثلثين وعن سطح الخمسة في الواحد في الخمسة عشر اربعة وعشرين
باثنين واربعين والباقي في التفاوت هما المتناهياتر مقدمه في الستة
وقدرة التفاوت بينهما وبين البعيدة والفاوق في الشامل هذه المتناهياتر
السابقة عليها ان التفاوت في كل منهما مقدمه في ضعف الفاصل بين
والماضية القريبة في نفس التفاوت بينهما وبين البعيدة **فكون** مجموع
كل هذه مساويا لسطح حاشيتي المتقابلين مع مربع الفاصل بين العددين
احد على اثنين في فان مربع الاربعة وثلاثة عشر وهو مساو لسطح
والخمسة مع اللاحد وسطح الاثنين والاثني عشر مع الاربعة وسطح الواحد السبعة
مع التسعة **فكون** مربع كل هذه مساويا لاصل جمعهم على ما تحتل الواحد
وهو مساو لاجزاء اربعة لاصل جمعهم في كل ما تحتل الواحد فان مربع
متناهية وعشرون واصل جمعهم الاربعة والثلاثة والاثنين والواحد
هو اربعة عشر وعشرون **فكون** كل هذه بحيث اذا تزايدت اربعة والاحد عشر
الحصص في ضعف مربع العدد او ضعف الحصص في تمامه كان لاصل

والأحد عشر

ملفوظات آية الله العظمى
والمجاهدين
الشيخ محمد باقر
العلوي

المجموع موزون في خمسة وجميع ما تحتها الى الواحد فان الاربعه مثلا اذا زيد
 عليها واحد صار خمسة وحاصلها في القسمة اربعة او ضرب اثنين ونصف الستة
 عشر اربعين وهو مساو للمجموع موزون الاربعه في ثلثها ثم في الثلثه ثم في الثلثه
 ثم في الواحد **مثلا** ان كان كل عدد بحيث اذا ضرب في عدد اخر ثم قسم عليه يكون
 موزون حاصله الخارج مساويا لمعرفه فان الثلثه مثلا اذا ضربت في الاربعه
 الحاصل اثني عشر ولذا قسمت عليها كان الخارج ثلثه اربع وعشرون ثلثه
 اربع في الاربعه عشر ثلثه وهو مساو لربع الثلثه **مثلا** ان كان كل عدد بحيث
 اذا قسم على عدد اخر ثم قسم الاخر عليه ومجموع الخارجين في سطحها
 كان الحاصل مساويا للمجموع مربعها فان العشرة مثلا اذا قسمت على خمسة
 خرج اثنان ولذا قسمت للثمنه عليها خرج نصف موزون اثنين ونصف
 في سطح العشرة والخمسة والحسين مائة وخمسة وعشرون وهو مساو
 لمجموع مربعها **مثلا** ان كان كل عدد بحيث اذا قسم بقسمتين ومربع كل منهما
 فزيد على المجموع سطح احد القسمين في ضعف الاخر كان الحاصل مساويا
 لمعرفه فان السبعة مثلا اذا قسمت بثلثين واربعة وربع ثلثه وربع السبعة
 وربع اربعة فصار ثمانية وستة عشر فاذا زيد على مجموعهما سطح الثلثين في
 ضعف الاربعه او سطح الاربعة في ضعف الثلثين او اربعة وعشرون
 حاصل المجموع تسعة واربعين وهو مساو لربع السبعة **مثلا** ان كان كل عدد
 بحيث اذا قسم بثلثين كان سطحها ناقصا عن مربع نصف العدد بقدر
 مربع النقص بين النصف واحد القسمين فان سطح الست والاثني عشر

خا

فحاصلها ثمانية عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين **مثلا**
 ان كان كل عدد بحيث اذا اسقط من كسر معين ثم اخذ نصف الباقي كره الذي
 مخبره اقل من مجموع الكسرين موزون واحد كان المجموع مساويا للعدد ولذا
 زيد عليه كسر معين ثم اسقط من المجموع كره الذي مخبره اكثر من مجموع
 الموزون واحد كان الباقي مساويا لربعه فان العشرة مثلا اذا اسقط منها
 احدى الاثنان صارت ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صارت عشرة وكذا
 اذا زيد عليها الاثنان واسقط سدس الاثنى عشر **مثلا** ان كان كل عدد
 بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزاء ثم زيد على الباقي بثلث العدد من
 جزء الذي يكون مخبره اقل من مجموع الاول بعدد الاجزاء اسقطت او
 الاكثر كان الحاصل والباقي مساويا للعدد فان العشرة مثلا اذا اسقطت
 من ثلثها خمس بقى ثمانية فاذا زيدت على الباقي ثلثها مائة وخمسة والثلث
 اقل من مجموع الخمس ثلثه صارت عشرين واذا زيدت عليه ثلثها مائة وخمسة
 حصل اثنان وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثه اثنان بقى عشرين
 ان كان كل عدد بحيث اذا اسقطت من بعض اجزائه بعدة هي اقل من مخبره
 ثم ضرب الباقي في الخارج كان الحاصل مساويا للعدد فان الخمسة عشر مثلا
 اذا اسقطت منها ربعها اربعة اقسام بقى ثلثه فاذا ضربت الثلثة في مجموع
 كان الحاصل خمسة عشر **مثلا** ان كان كل عدد بحيث اذا اسقطت منه عدة من
 احد اجزائه واسقطت من الواحد ايضا تلك الاجزاء او زيدت عليه
 من احد الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها وقسم الحاصل الاول على الثاني

كان الخارج مساويا للعدد فان الاثنى عشر مثلا اذا اسقطت منه ثلثا ^ع
 بقى ثلثه واذا اسقطت من الواحد ثلثه ارباعه يبقى ربعه وخارج ضمة
 الثلثة على الربع اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة عشر وعلى الا
 ربع حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد والربع
 اثنا عشر **وهنا** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد اخر ففرقه او تحت من تحتها
 في النظم الطبيعي او منفصلا عنه بمضامة قليلة او كثيرة لا كان المجموع مساويا
 لمجموع حاشيتيها المتقابلتين قريبين او بعيدين فان السبعة مثلا
 اذا اخذت مع الثمانية كان مجموعهما مساويا لمجموع الستة والستة ومجموع
 الخمسة والعشرة وهكذا واذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا
 لمجموع الخمسة والاثمانية وللمجموع الاربعة والستة وهكذا واذا اخذت
 مع العشرة او مع الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع السبعة
 والاحد عشر وللمجموع الخمسة والاثنى عشر وهكذا وعلى الثاني لمجموع الثمانية
 والاثمانية وللمجموع الثلاثة والستة وهكذا الى الواحد والاحد عشر وعند
 اوله اربع فقدان التثمانية في جميع الصور تستقل الثمانية بتلك الصورة
 كالواحدة عشر في الصورة الاخرى على ما مر في نظره فتذكر **وهنا** كون كل عدد
 بحيث اذا اخذ مع عدد من اعداد في صورة كون الكل متساويا على النظم الطبيعي
 كان حاصل ضرب نصف عدد الكل في مجموع طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع فان
 مضروب نصف عدد الواحد الى العشرة او الخمسة في مجموع طرفيه الى الواحد
 عشرهما والحاصل مع الواحد الى العشرة ومضروب نصف عدد الثمانية الى الخمسة

مجموعها مساويا لمجموعها
 من الطرفين

الفرق

اي الاثنين في مجموع طرفيه اي التسعة مساويا لمجموع هذه الاربعة الى
 الثمانية عشر ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج
 جمع الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعي فيقال القاعدة فيدران يفرج مجموع
 طرفيهما في نصف عددهما **وهنا** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد اخر
 اكثر في صورة كون الكل متساويا بعدد معين كان اذا اسقط من عدد واحد
 وضرب الباقي في عدد التفاضل وزيد على الحاصل اول تلك الاعداد حصل المجموع
 مساويا لآخرها فان الواحد والثلاثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين
 اذا اسقط من عددها واحد وضرب الباقي اي الثلثة في قدر التفاضل حصل اي الاثنين
 وزيد على الحاصل الواحد الذي هو اول تلك الاعداد حصل المجموع صبعة
 وهو اخرها وان الاربعة والستة والعشرة المتفاضلات بثلثة اذا اسقط
 من عددها واحد وضرب الاثنين في الثلثة وزيدت على الحاصل الاربعة حصل
 عشرة **ثم** اذا امكن انثال هذه الاعداد اذا جمع مع اخرها وزيد المجموع في عددها
 انصف الحاصل يساوي حاصل جمع بعضها مع بعض وتعبان اخرى اذا ضرب المجموع
 في نصف عددها لمساويا لمجموعه ففي المثال الاول اذا جمع الواحد في
 حاشيته وحاصل اخرها الى اربعة ثلثان وثلاثون ونصفه ستين فالحاصل
 في الاثنين وفي المثال الثاني اذا جمع الاربعة والعشرة ومضرب الاربعة عشر
 في الثلاثة حصل ثمان واربعون ونصفه احدى عشر فالحاصل ثمان واربعون
 والنصف ومن هذا يعلم ان القاعدة المختصرة في الشهور باستخراج مجموع
 المنتظمة على النظم الطبيعي كما مر شامله لا يستخرج جمع مثل هذه الاعداد

مجموعها مساويا لمجموعها
 من الطرفين

المتاخر لا يلزم فيه **م** وهو ما قلنا ان يكون كل واحد بحيث اذا اخذ مع غيره
 او اكثر ولو كان الكثر لا ينفصل عن بعضهما فاحتمل ان يكون اكثر او اقل او متساوي
 بعضه دون بعض بشرط ان يكون في النظام في الاقسام الى الابد انما
 كان مجموع الاقسام بين المتساويين في هذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها
 كسواء الذي يكون مجموعها موافقا لعدد فان مجموع الاقسام بين الاربعة عشرة
 والستة عشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد انما يكون خمسة عشرة
 فليس مجموعها حاشيتي للثلاثة عشرة والستة عشرة او الاثنى عشر
 نسبة الى مجموع هذه الاربعة عشرة الاربعة والعشرين بقدر ربعه ومجموعها
 الثلثة والاربعة مع الستة والستة مع الاربعة والعشرة او الثلثة عشر
 نسبة الى مجموع هذه الستة عشرة والثلثين بقدر سدسها ومجموع
 حاشيتي الثلثة والاربعة والخمسة مع الثمانية والستة والعشرة وثلثة
 عشرة والاربعة عشر والخمسة عشر الى الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة
 اعلالا واحد والثمانية بقدر نصفه وعلى هذا القياس وقديما بين هذه الاربعة
 ان نصف مجموع حاشيتي امثال تلك الاعداد يكون غير متساوي كسواء ان يخرج
 عددا من اربعة تلك العدد يكون الحاصل مساويا لمجموع تلك الاعداد
 فقد قلنا بذلك قاعدة لطيفة لاستخراج جميع الاعداد في التبعيلات
 والتفصيلات والختلاطات المسمى فيها طبق الى الزاكن والنظام في صحتها
 مبداء الواحد فان لم يكن لمخرج حاشيتي متساوية لكان العواقب في
 هذه الصورة مفضية عنها بانه على ما مر من استقلالها عند هذا التبعيل

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

١١٤

لما كان مجموع حاشيتي كل واحد من الاعداد في جميع الصور موافقا لمجموع
 لمجموعها فبغير نقصان التبعيل عن الطرف المحتمل من اعادة مثل في
 العواقب في العواقب كان من غير نصف مجموع الطرف بين اربعة الاعداد
 المذكورة يخرج مجموعها نصف مجموع حاشيتيها في عددها فلو كان غير نصف
 فيها فاقاعدة اخرى لاستخراج جميع مثل تلك الاعداد ولما كان مجموعها نصف
 في عدد اخر ومجموعها الاول نصف الثاني متوافقا فاما ان يكون اثنى عشر
 مجموعها حاشيتيها في نصف عددها مساويا لمجموعها فبذلك ان القاعدة
 الخاصة في التبعيل باستخراج جميع الاعداد للتبعيل فاما كانت او غير جارية في
 استخراج جميع المتعاقبات على ما مر جارية فيهما نحن في اربعة فبذلك ان
 ما قلنا ان يكون كل واحد بحيث اذا خرج نصف متساوي او ضرب نصفه في متساوي
 كان الحاصل مساويا لمجموعها الواحد المتساوي على النظام الطبيعي وكان كل
 من هذين الحاصلين مساويا لعدد التبعيلات التبعيل في الاعداد
 فان كل واحد من هذين النصفين متساوي لعدد الاربعة او العكس ومجموع الاربعة
 الى الاربعة عشر فبذلك العشرة مساوية للتبعيلات المتساوية في التبعيل
 الاول مع الثاني ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثاني مع الثالث
 ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس ثم الرابع مع
 مع الخامس وتنتهي هذه القاعدة تلك قاعدة لطيفة احدها الاستخراج
 جميع الاعداد على النظام الطبيعي وهي ان يجمع العدد الاخير مع مضروب
 نصف متساوي او العكس فبذلك الاستخراج عدة التبعيلات التبعيل في

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

كل عدد معين ينفرد العدد في ضعف طوله او العكس في النصف لا يستخرج هذا
المطلوب ايضا وهما ان يجمع من الواحد الى متواليات العدد **وهو ايضا من متواليات**
كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف متواليات ثم الى المجموع ثلثه لم يتغير طول
متواليات وهكذا بن زيادة واحد في كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل مساويا للعدد
الضعف مجموع مسطحات المتواليات من تلك المتواليات الى ان ينتهي الى مسطح **الواحد**
ان كان العدد زوجا والضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة من ربع
الوسط عليه ان كان فرعا وكل من هذين مساويا للعدد لا تركيبا لا زيادة
المصلحة في العدد الزايد على هذا العدد باثنين فان الوردية مثلا سوا
كان الضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى المجموع ثلثه امثال الاثنين ثم اربعة
امثال الواحد وكان ضعف مجموع مسطحاتها في الواحد وسطح لثلاثة
في الاثنين ثمانية عشر ومن هو عدة التركيبات الثلاثة في الحقيقة في الستة
وان الحصة سواء اضيف اليها ضعف الوردية ثم ثلثه امثال الثلثة في
اربعة امثال الاثنين وخمسة امثال الواحد وضعف مجموع مسطحاتها
في الواحد وسطح الوردية في الاثنين ثم زيد على الجميع ربع الثلثة
سبعة وثلاثين وهو عدة التركيبات الثلاثة في الركيزة في السبعة وتخرج
على هذه الحاصلة فاعرف ان لا يستخرج عدة المحتملات الثلاثة في كل عدد
او لهما ان يتحقق من العدد اثنان ثم اضيف الالب في ضعف متواليات
امثال متواليات وهكذا الى الواحد فاعرف ان يتحقق من العدد اثنان
فان كان الباقي زوجا ضعف مجموع مسطحات المتواليات منها وان كان فرعا

في كل عدد معين ينفرد العدد في ضعف طوله او العكس في النصف لا يستخرج هذا

وهو ايضا من متواليات العدد

الواحد

الضعف الى ذلك ربع العدد الوسطي **وهو ايضا من متواليات العدد** كل
بحيث اذا اضيف الى محتملات متواليات التركيبات الثلاثة في الوردية والركيزة
او غيرهما وقسم الحاصل على الباقي بعد اسقاط الاثنين من العدد ان كان ثلثه
ثانيا فير بعد اسقاط ثلثه ثمة ان كانت ثلثه فير على هذا القياس كان الخارج
مساويا للمحتملات العدد من تلك التركيبات فان الخارج من خمسة مضروب
للمستحق في الستة لثاني هي المحتملات الثلاثة في الوردية في الاثنين على الثلثة
من خمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة موافقة لاحتمالها في الثلاثة
والخارج من خمسة مضروب للمستحق في الوردية التي هي المحتملات الثلاثة
للاربعة في العشرين على الاثنين الباقيين من خمسة بعد اسقاط الثلثة
منها عشرة موافقة لاحتمالها في الثلاثة في اربع والخارج من خمسة مضروبها
في الواحد الذي هو الاحتمال الرابع للوردية على الواحد الباقي منها بعد اسقاط
الاربعة خمسة موافقة لاحتمالها في الاربعة فيخرج على هذه الحاصلة فاعرف
ما توفيرة لا يستخرج عدة كل ما يريد من الاحتمالات التركيبية المكنة
في كل عدد وهما ان تضرب العدد عند اربعة استعمال ثانيا في ثلثه
متواليات ثم يقسم الحاصل على الباقي بعد اسقاط الاثنين وعددا لعدة استعمال
ثانيا في ثلثه متواليات ثم يقسم على الباقي بعد اسقاط الثلثة في
عليها في الاربعة والخمسة وغيرها ثم انما يعرف من مساواة الثلثة
الثلثة فيات في خمسة يمكن ان تقطن بان في كامل ان كل عدد او اضعف ان
مختلفين كان عدة تركيبات في الوردية لعدد احد الصيغ مساوية لعدد

وهو ايضا من متواليات العدد

وهو ايضا من متواليات العدد

المختلطة الحروف على الاربعة والعشرين مغروب الاثنى عشر في الاربعة عشر
تغريب احدى اعداد الاربعة التي هي الثمانية والعشرون والسبعة والعشرون
والستة والعشرون والحسة والعشرون في بعضها الاخر والمعاملة في ذلك الاثر وطا
في اربع الباقي يحصل عشرون الفا واربعة وخمسة وسبعون فهو هذه الحلات
الرباعية الطولية وقس عليه ما قوفه ومغائره انتهى وما هي مناسب ذكره
في هذا المقام طريق استعماله خصوص الاربعة والمعاملة بسبب اختلاف
التغريب في عدة الاربعة المختلطة للتصريف من هذه الهيئة في ترتيب كلمات
هذا البيت شفع مطاع ينكر فيهم جسيم شميم وسيم فيغريب
الاثنى عشر في اثنتي عشرة الاربعة وهكذا في الاربعة في هذا المثال
اربعة الفا وثمانية وعشرين وعلى هذا القياس او هو ان من سحرنا
كون جميع الاحتمالات من الاحادي والثنائي وغيره على كل عدد بحيث
اذا مضى فزيد على المجموع واحد كان مطابقا لجميع امثال تلك الاربعة الاربعة
العدد الذي قوفه على النظم السبعي فان هذه الاحتمالات في الاثنى عشر تلك الاربعة
ونشأ في حله وفي اثنتي عشرة في اربع ايات ثلثة ونشأ منها وفي ثلثة وفي
وفي الاربعة خمسة وعشرة في خمسة ايات ثلثون وعلى هذا القياس في المقام
يبلغ ما احتفلنا فاما قاعدة ثمانية وخمسة ايات الحفظة ان تغريب كل عدد في
نفسه للعدد عن اصله لا يماثل العدد من فوق لثانياته المختلطة خاصة وفي
ايها ثمانية الاحتمالات ما يمكن ان يجعل منها اياتك اربعة وعشرين في مائة للعدد
فانه يكف العدد لثانياته ثم ذكر ذلك وعرضه في كمال المعرفة بالامر

وعلى هذا القياس فقد يتضح ذلك ان القواعد التي ذكرها انما هي بطريق
استنباط عدة الاحتمالات الواردة المختلفة من اجزاء عدد خاص كواد الزكريا
الشاشية والاكاشية وغيرها اوقف بطريق استنباط عدة احتمالات
المختلفة فهاذه مخصوصة واعتقد بطريق استنباط كل واحد ما يحتاج
للمسئلة الرابع هو طريق استنباط ما يعتد به من الاحتمالات المذكورة انما
احتمالها من ملاحظة صور يتكررن ولحد او اكثر وهذه الخاصية هي
اساس القواعد الثلاثة الخمسة لذلك فان الشاشيات المختلفة في صورها
لا يجب بالاعتبار الا اربعة وستة وكل واحد بالاعتبار الثاني هي ثمان فتم
الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثني عشر وبعد الاعتبار الرابع ولما فتر
صور التكرار اربع الفين والباين واليمين والدالين يرتقي عددها الى
مئتين وهو كمال الاربعة وان كانت الاحتمالات في صورها بالاعتبار الاول اربعة
لكن في الاعتبار الثاني ستين وهو غير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اربعون
عشرين وبعد الاعتبار الرابع ولما فتر صور التكرار اربعة وعشرين
الاربعة وستين وهو كمال الاربعة وان السبعين فيها وان كان بالاعتبار
الاول ولحد ذلك يرتقي عددها لانه حسب سبل الاحتمالات في
وستين وهو كمال الاربعة وعلى هذا القياس قد يظهر ما ذكرنا
الاحتمالات الاربعة المختلفة للاشكال الدالية يرتقي عددها الخمسة
الف وخمسة وستين وتلك من عدد مائة الاشكال الستة عشر فلو ضيف
ان الاحتمالات الرباعية لستة عشر على ما عرفت من القواعد السابق

هذا هو المجموع حاصل ضربات العشرة في العشرة وخمسة في خمسة
 في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهذه الحاصيات هي اساس قاعدة
 لتحصيل جميع مضروبات الاعداد المتواليه المبتداه من الواحد وكل في الشتر
وهذا كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي
 نفس عن هذا الحاصل واحد كان حاصل الضرب مساويا لمجموع جميع
 الواحد الى ما تحت هذا العدد بمعنى مضروب كل ما فيها من اقل من رقم الحاصل
 فيما فوقه فان الثمانية مثلا اذا ضرب ما يحصل من جميع الواحد اليها ما لا يتعد
 الثنتين في خمسة والثنتين كان الحاصل للما عاين وستين وهو حاصل
 جميع مجسم الواحد الى الستة حاصل ضرب في الاثنين ثم في الثلاثة ومع مجسم
 اقل الاربعه والعشرين حاصل ضرب في الثلاثة ثم في الاربعه وهكذا الى مجسم
 السبعة اى عفا ثمانية حاصل ضرب في الثمانية ثم في التسعة وهذه الحاصيات
 هي اساس قاعدة لتحصيل جميع مجسمات الاعداد المتواليه للسبت من الواحد
 بالمعنى الذي عرفناه **وهذا** كون كل عدد بحيث اذا ضرب على مضروب واحد
 المجموع في ذلك حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل
 لمجموع مضروبات الواحد الى هذا العدد فان الست مثلا اذا ضرب على مضروب
 واحد كان المجموع ثلث عشر وحاصل ضرب في السبعة ثلث حاصل جمع
 الباري الواحد والعشرين يكون احدا وستين وهو مساو لمجموع مضروبات
 الواحد والاثنتين والثالث الى الست وهذه هي اساس قاعدة لتحصيل

بالاعتبار الاول الف وثمانية وعشرون وكل منها بالاعتبار الثاني اربع و
 عشرون صورة من صور الاحتمالات بالاعتبار الثالث ثلثة واربعةون الف
 ومائة وثمانين وبعد الاعتبار الرابع واخراة احتمالات صورة التكرار
 او بعضا من على هذه الاحتمالات احد وعشرون الف وثمانية وعشرون
 صورة يحصل منها تكرار شكل واحد وهو ظاهر ويحصل الف وثمانية
 وثمانون منها تكرار شكلين حاصل ضرب الاحتمالات الثلاثة للستة وعشرون
 المائتين والاربعةون في احتمالات حصول الاربعه من كل منها بالتكرار اى
 السبعة ويحصل عشرون الف وثمانية وستون منها تكرار ثلثة اشكال
 ضرب الاحتمالات الثلاثة للستة وعشرون في ثلثة الاف وثمانية وستين
 احتمالات حصول الاربعه من كل منها بالتكرار اى الستة وقد اتضح ان
 جميع الاحتمالات المختلفة المركبة في الوضع بجميع الاعتبارات المذكورة
 في الاشكال الاولى لا يزيد على خمسة وستين الف وثمانية وستين
 فلهذا يمكن ابطال ما هو المذهب من كون عدد الاحتمالات على الاسرار الغريبة
 من اوضاع العالم كما قرناه في رسالتنا على حكاية حاصلها ان عدد اوضاع العالم
 ين على هذا العدد بلا شبهة فكيف يمكن ان يدل على حصره من اوضاع
 على خصوص من تلك الاوضاع **وهذا** كون كل عدد بحيث اذا
 من واحد مضروب ثلثة الباقي في حاصل جمع الواحد الى العدد على النظم الطبيعي
 كان حاصل مساويا لمجموع حاصل ضرب في ما تحتها وما تحتها تحتها وهكذا
 للواحد فان الست مثلا اذا سقط منها واحد مضروب ثلثة الباقي الى الست

هذا هو المجموع حاصل ضربات العشرة في العشرة وخمسة في خمسة
 في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهذه الحاصيات هي اساس قاعدة
 لتحصيل جميع مضروبات الاعداد المتواليه المبتداه من الواحد وكل في الشتر
وهذا كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي
 نفس عن هذا الحاصل واحد كان حاصل الضرب مساويا لمجموع جميع
 الواحد الى ما تحت هذا العدد بمعنى مضروب كل ما فيها من اقل من رقم الحاصل
 فيما فوقه فان الثمانية مثلا اذا ضرب ما يحصل من جميع الواحد اليها ما لا يتعد
 الثنتين في خمسة والثنتين كان الحاصل للما عاين وستين وهو حاصل
 جميع مجسم الواحد الى الستة حاصل ضرب في الاثنين ثم في الثلاثة ومع مجسم
 اقل الاربعه والعشرين حاصل ضرب في الثلاثة ثم في الاربعه وهكذا الى مجسم
 السبعة اى عفا ثمانية حاصل ضرب في الثمانية ثم في التسعة وهذه الحاصيات
 هي اساس قاعدة لتحصيل جميع مجسمات الاعداد المتواليه للسبت من الواحد
 بالمعنى الذي عرفناه **وهذا** كون كل عدد بحيث اذا ضرب على مضروب واحد
 المجموع في ذلك حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل
 لمجموع مضروبات الواحد الى هذا العدد فان الست مثلا اذا ضرب على مضروب
 واحد كان المجموع ثلث عشر وحاصل ضرب في السبعة ثلث حاصل جمع
 الباري الواحد والعشرين يكون احدا وستين وهو مساو لمجموع مضروبات
 الواحد والاثنتين والثالث الى الست وهذه هي اساس قاعدة لتحصيل

هذا هو المجموع حاصل ضربات العشرة في العشرة وخمسة في خمسة
 في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهذه الحاصيات هي اساس قاعدة
 لتحصيل جميع مضروبات الاعداد المتواليه المبتداه من الواحد وكل في الشتر
وهذا كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي
 نفس عن هذا الحاصل واحد كان حاصل الضرب مساويا لمجموع جميع
 الواحد الى ما تحت هذا العدد بمعنى مضروب كل ما فيها من اقل من رقم الحاصل
 فيما فوقه فان الثمانية مثلا اذا ضرب ما يحصل من جميع الواحد اليها ما لا يتعد
 الثنتين في خمسة والثنتين كان الحاصل للما عاين وستين وهو حاصل
 جميع مجسم الواحد الى الستة حاصل ضرب في الاثنين ثم في الثلاثة ومع مجسم
 اقل الاربعه والعشرين حاصل ضرب في الثلاثة ثم في الاربعه وهكذا الى مجسم
 السبعة اى عفا ثمانية حاصل ضرب في الثمانية ثم في التسعة وهذه الحاصيات
 هي اساس قاعدة لتحصيل جميع مجسمات الاعداد المتواليه للسبت من الواحد
 بالمعنى الذي عرفناه **وهذا** كون كل عدد بحيث اذا ضرب على مضروب واحد
 المجموع في ذلك حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل
 لمجموع مضروبات الواحد الى هذا العدد فان الست مثلا اذا ضرب على مضروب
 واحد كان المجموع ثلث عشر وحاصل ضرب في السبعة ثلث حاصل جمع
 الباري الواحد والعشرين يكون احدا وستين وهو مساو لمجموع مضروبات
 الواحد والاثنتين والثالث الى الست وهذه هي اساس قاعدة لتحصيل

هذا هو الزوج والزوج واحد
 من حيث هو واحد
 من حيث هو واحد

هذا هو الزوج والزوج واحد
 من حيث هو واحد
 من حيث هو واحد

هذا هو الزوج والزوج واحد
 من حيث هو واحد
 من حيث هو واحد

جميع مرتبة الأعداد التوالية للعدد من الواحد
 حاصل جمع الواحد اليه في نفس ذلك الحاصل يحصلوا
 الواحد اليه فان النسبة مثلا يكون حاصل جمع الواحد اليه خمسة عشر
 حاصله من في نفس مائة وان خمسة وعشرون وهو حاصل مجموع مكعبات
 الواحد اليه النسبة في اساس قاعدة التحصيل **نحو** كون كل عدد بحيث اذا
 نقص من حاصل جمع الواحد اليه واحد ونحوه حصل الباقي عليه وزيد
 المجموع في مجموع مربعات الواحد اليه كان الحاصل مساويا لمجموع مال
 مال الواحد اليه فان النسبة مثلا اذا نقص من مجموع الواحد اليه
 اى الواحد والعشرين واحد يبقى عشرون فاذا زيد خمسة على الواحد
 العشرين صار خمسة وعشرين والحاصل من مائة واحد ونحوه يحصل
 مربعات الواحد اليه اثنان ومائتان وخمسة مائة وهو حاصل مجموع
 مال الواحد اليه الستة في اساس قاعدة التحصيل في نفس مائة اثنان
 وثلاث مائة من خواصه مطلق العدد على اربعة مائة وثمانين وثلاث مائة
 فاما ومقتضى الاحكام مجتمعة في عينها الى ان فاحفظها فانها من
 الزمان **النوع الثاني** وهو ما يكون عارضا للعدد اضافة الى الواحد والثنان
 او غيرها فاحتاج بيان التمهيد تقسيم العدد الى اقسام المشهورة فقولان
 العدد ثاق ينقسم الى الزوج والفرد من جهة انهما من زوجين كالانثيين
 والاربعة والستة فهو زوج وان لم يجمع كالثلاثة والخمسة والسبعة والثلاثة
 فهو فرد فالزوج ان قبل التخصيص الى الواحد كالانثيين والاربعة والثلاثة

سوى الزوج والفرد ولما ان لا ينصف الامر قطعا كالعشرة هي زوج
 هذا هو الزوج والزوج واحد من حيث هو واحد
 الفرد فيحتاج تعريفه الزوج على هذا الاصطلاح الى قيد مخصوص
 ان عدده عدد سوى الواحد اى اثنان اذا سقط عنه مائة وان اثنان كالعشرة
 التي بعدها الثلثة والاربع عشرة بعدها الثلثة والخمسة عشر
 وان لم يجمع سواء كالثلاثة والخمسة والسبعة والاربع عشرة والثلثة عشر
 سمي او لا واما ما سمي اثنان في نفسه فيقسم الى المفرد المركب من جهة ان لم
 يتألف من مرتين او اكثر من المراتب المشهورة كالخمس فانه من الواحد
 فقط والاربعين فانه من العشرات فقط فهو مفرد وان تألف كاحد عشر
 مائة وعشر وثلاثة وعشرين فهو مركب وثاق ينقسم الى مطلق الكسور وامم
 الكسور من جهة انهما ان صح لهما كسور من الكسور المشهورة للمفرد لهما
 الكسور كالانثيين الى العشرة وكالعشرين الى المائة وكالمائتين الى الالف من
 المذوات وكالاربع مائة وثمانين وتلتين من المركبات فهو مطلق
 وان لم يجمع لشيء من تلك الكسور كالاحد عشر والثلثة عشر والسبعة عشر
 الثلثين ومائة واحد فهو امم الكسور فالثاقان ساوي مجموع اجزائهم
 العادة لمساواة كمن الكسور للثلاثة بالنسبة اليه او غيرها كالسبعة
 الثمانية والعشرين فان الاعداد المذكورة في الاول هي الواحد والثاني
 والثالث والمجموع ستة وفي الثاني هي الواحد والثاني والاربعة
 والاربعة عشر والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى بالعدد التام

النوع

الافضل والاكثر على ما نقل من اطلاق اسم السلسلة المراتب الاخرى منها ان يكون
 تمسك هذه التسمية بقوله **سلسلة** هذا النوع ان النوع مطلقا لا يخرج في
 اى عدد صحيح يكون المصطلح زوجا او فرديا وانما اذا سقط منه احدى عدده
 على ما كان الباقي او الجمع تابعا للساقط او ان زاد في الزوجية او الفردية
 هاتان السلسلتان سرهما في الطرفين في استخرج المصطلح الكون والحد على الترتيب
 الكون بان يقال للمصطلح هذا فيه المصطلح عددها زوجا او فرديا بعد افر
 او العكس ثم يقال ان زوج عددها زوج في زوج وجميع المصطلح مع ما ولى
 ولغيره من الجميع فان المصطلح من كان فردا على الاول افر وجا على
 الثاني فرد في المصطلح والافرد في اليسار ومثل ذلك يعرف اذا كنتم في احد
 الكون شئ وفي الاخرى شئ اخر والعجز بالجميع ظاهر بالانتم
وهنا ان عدة الافراد والافراد في كل زوج متساوية وانما لم يذكر
 ذلك بان يكون كل ما يتاوى فيه عددهما كان زوجا او فرديا
 المتناهي دون السلسلة الغير المتناهية فرضا فانه اذا كان من جملة
 وجوب التناهي وانما تعادى الزوجين والزوجين في مطلق السلسلة
 السلسلة المنتهية من الاعداد يلزم تساوى عددهما فيها بمعنى اخر
 تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين سلسلة الافراد وسلسلة
 الافراد لكن الانقسام بالتساويين كذلك او مطلقا ليس هو الانقسام
 الذي جعله في الزوجية العدد بل انما السلسلة ما كان المقسم فيه زوجا
 حقيقة بين طرفيه وهو مستند للتناهي من الجانبين بل لا يمكن انقسام

ما بين طرفي الزوجية المتناهية
 او في زوجية متناهية

مغايرة تلك السلسلة المزدوجة من الطرفين من الزوجية والزوجية اصلها بل
 يستلزم ذلك الانقسام كونهما على حد خاص وهو زوجية معينة من مرتبة
 العدد وهو من مراتب التناهي فيلزم خلاف الفرض فبين بان
 خصنا بان ما استند به بعضنا ههنا للتناهي في ابطال السلسلة التناهي
 الواجب تعادى من لزوم اجتماع الزوجية والفردية المستقبل بدخول
 على هذا التقدير بالانقسام المذكور ويغرض اسقاط واحد منهما
 فترى في بعض مقدماته يقول اولم يوجد الواجب لذاته زوجية سلسلة
 غير متناهية من المركبات الكثرة حال الاستلزام ان يكون عددها
 زوجا وفردا وهو باطل ضرورة بيان اللزوم انه زوجية سلسلة
 كذلك كان لها مبدأ معين بعض من احادها باق واقف في المراتب الزوجية
 كالاول والثالث والخامس وبعض منها باق واقف في المراتب الفردية
 كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون باق كل من
 الاولى فبين متساويين فكانت زوجا الا ان يدبر الانقسام بقسمة
 مطلقا واسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية
 فوجب ان تكون زوجا بعين ما قلنا انما السلسلة الاولى فردا اذا
 زيد واحد على الزوج يحصل فردا لانه اذا انقسم الى كل من الطرفين
 الاخر فلا يصح التفتيش انتهى من القيات السطحية البتة على انهم ان
 كل جملة من اعداد متناهية او غير متناهية يعرضها زوج معين وهو زوج
 بل اطلاق الفردية الاكثر منها في كل مرتبة معينة من الاعداد فظهر ان

ما بين طرفي الزوجية المتناهية
 او في زوجية متناهية

واحد من التناهي والعكس فاضحت
 السلسلة الاولى في ٣

ما بين طرفي الزوجية المتناهية
 او في زوجية متناهية

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال
 الزوج كم ولعدة بعد من زوج ابنتان تام ومن نكح من ابنتان
 ذكر في الامانة فاعاق اخرى لتعجيل بقوله فاجمع اعداء من ابنتان من الزوجة
 المتنازع فالجميع ان كان لا بد من غير الواحد فانه في اخرها فالجميع
 مثالها جمعت الواحد والاثني والاربعة وثمانية السبعة في الاربعين
 لثمانية والعشرون بعد تام انتهى وقد نظمها فقال في خمسة عشر
 اول ذكر في حاصله بتمام الزمرب ان زوج اخر ميتوى فالحاصل ان
 زوج انقسم ثمانية الى عشرين اولين وثلاثة الى اولين آخرين يكون الحاصل من
 احد من ابنتي الاولين في نظره والحاصل من ثمانية من ابنتي الآخرين في
 نظره عشرين متعادلين مثالها ثمانية عشر ثمانية الى ثمانية وعشرين
 ثمانية الى خمسة واحد عشر وكل من تلك الاقسام الاربع عشرة او اثني عشر
 يكون حاصل من ابنتي الاولين تسعة وثلاثين وحاصل من ابنتي الآخرين تسعة
 وخمسين وهما عدان متعادلان فان اجزاء كل منهما سبعة عشر فالحاصل
 في تعجيل المتعادلين ان يوشح من زوج على الصفة المذكورة ويقسم من بين
 بنين كل قسم في نظره والحاصل انهما المطولان **فهنا** ان زوج الزوج انما
 تات في واحد ونصف وتات في ثلثة اوج جمع تات مع نصف وتات مع
 وكان كل من الحاصلين او المجموعين بعد استكمال الواحد من فرد اول
 ومع ذلك بعد من ابنتي الآخرين في الاخر فحصول فرد ثالث
 كان بجميع الافراد الثلاثة من فرد اول فتمت اجتماع هذه الشروط يكون

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

الراتبة التي تقتضيها زيادة اجزائها لعلها يكون تاما من اعداد الاربعة
 فاقدم بظهر ان اذا اريد جمع تلك الاربعة اوج الزوج من مجموع من اوله
 جمع الواحد مع مضعفة اربعة مضعفة بمجموع يكون الفاعق في ان يوشح
 زوج الزوج الذي بعده ويقع من اثني على الاول واحد على الثاني
 الباقي هو المطلوب فان قيل اجمع تلك الاربعة من الاربعة الى الاربعة
 والستين او قبل اجمع الواحد مع جميع مضعفات الاربعة المائة والستين
 والعشرين واشتد من الاربعة الباقي مائة والمجموع تلك الاربعة اوج الزوج
 من الواحد فالباقى مائة والمجموع الواحد مع مضعفات الاربعة للزوج
فهنا ان كل زوج زوج اذا سقط من اثني يكون الباقي زوج الفرد
 والستين يبقى منها بعد استكمال اثنين سبعة واربع عشرة ولا منها زوج الفرد
 لا يجمع العكس فان الثمانية عشر منها هو زوج الفرد ولا يعبر بان تمام الاثنين
 زوج الزوج فيظهر من هذه المصيبة ما تقدم من زيادة ثمانية اجمع
 السابقة عليه من ثمانية اثنين ان كل ما يحصل من جميع تلك الاربعة يكون
 زوج الفرد ما فافترس **فهنا** ان زوج الزوج ان كان بحيث اذ سقط من
 واحد كان الباقي فردا اول يكون حاصل من فرد في هذا الاول عدد تاما
 كالاثني اذ سقط من مضعفة ثمانية وهو اول حاصل من فرد فافترس
 عدد تام وكالاربعة اذ سقط من مضعفة واحد في سبعة وهو اول فافترس
 منها فافترس ثمانية وعشرون وهو اجمع تام فالحقيقة في تعجيل الاعداد ان
 يعزب زوج الزوج في مضعفة الواحد بشرط كونه اول لا يكون الحاصل

هذا هو المطلوب وقد نظمها الدعوى في انقضاءه فقال

زوج الزوج المذكور في العزلة الثالث هو اقل العددين المتخارين وفي مجموع
 الافراد الثلاثة اكثرهما مثلاً اذا مر بنا الاربعه ثاق في واحد ونضع فيها
 ستة وثاق في ثلثه صارت اثنى عشر وثاقا في بعد اسقاط الواحد من
 الاول خمسة ومن الثاني احدى عشر وظهورها فرد اول وهكذا الحال اذا
 جمعنا هاتين مع الاثنين الذي نضع فيها وثاق مع الثمانية التي وضعها ثم اذا
 ضربنا الثلثة في الواحد صارت خمسة وعشرين وهو الفرد الثالث ثم
 اذا جمعنا هذه الافراد الثلاثة صارت احدى وسبعين وهو رقم فرد اول
 حيث لم يزد عليها الاربعة في الفرد الثالث اى مائتان وعشرون يكون اقل
 المتخارين وفي مجموع الافراد الثلاثة مائتان واربعه وثاقون يكون اكثرهما
 فبين ان القاعدة في استخراجها ان يحصل الزوج والزوج الذي على الصفات
 المذكورة ثم يوزن في الفرد الثالث فيحصل اقلها ثم في مجموع الافراد يحصل اكثرها
 وقد غفل بعضهم في اصل الحساب كما صاحب المتنازع وصاحب كذا الماد وغيرهما
 عن اعتبار الثلثة الاضرب اى يكون مجموع الافراد الثلاثة ضد الواحد فيكون ان الثلث
 ايضا كالاربعة في امكن استخراج المتخارين منها مثلاً ما ذكرنا مع فقدان الثلث
 الاخير فيها وهذا خطأ فاحش يظهر للناظر وقد ذكر صاحب السوراب
 رحمه الله في بعض خطا لهم مفصلاً وطلب ان الثمانية التالية للاربع
 من تلك الزوجات غير المتزاين يخرج منها متخاران طهر ان ليس بين الاربع
 والست عشرة عدداً له وانما الصالح له بعد الاربعه هو الست عشرة لان اذا
 ضربنا ثاق في واحد ونضع وثاق في ثلثه وجمعنا ثاق مع ضعف وثاق مع

في مجموع الافراد الثلاثة مائتان واربعه وثاقون يكون اكثرهما

نقص

نفس وثاق مع ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع واحداً فيبقى ثاق في
 خمسة واربعون وهما فردان اولون ولذا ضربنا الحدين في الاضرب حصل فردان
 ضالفت واحداً وثاقون ومجموع هذه الافراد الثلاثة الف ومائة واحد
 وخمسون وهو ايد فرد اول فيثبت على ان معروب الثمانية الست عشرة الفرد
 الثالث وهو سبعة عشر الف ومائتان وستة وتسعون هذا المتخارين وفي
 مجموع الافراد المذكورة وهو ثمان مائة وستة عشر اكثرهما فبين ان
 المتخيرة التي بين مرتبة العددين المتخارين من الاربعه و بين مرتبة
 العددين المتخارين من الاربعه بين مرتبة الست عشرة وهو مرتبة ثاقا
 الاول فكم يتخلى الواحد والعشرات خالصة عن المتخارين ثم ما بعد الست عشرة
 من تلك الاربعه والاربعه المتخارين بعضها صالح لان يكون مادة لاستخراجها
 دون بعض من جهة حصول الشرايط المذكورة وقد علمنا ان الاثنين المتخارين
 والاربعة والسبعين لا يصلحان لفقدان بعض الشرايط فيها كما لا يخفى على
 الشارح وانما الصالح له بعد الست عشرة هو المائتان والستة والعشرون لكونه
 الحاصلين او لامن اجراء القاعدة المذكورة فيه هاتين واحداً وتسعون
 وثلثه وثاقون والفرد الثالث هو ثلثه وتسعون الف ومائة وثلثه وتسعون
 ومجموع الافراد الثلاثة ثلثه وتسعون وسبع مائة وستة وتسعون
 ويكون الاولين ومجموع الثلث فرد اول فيبلغ اقل المتخارين في تلك
 المادة الى تسعة الف الف وثلثه وتسعون الف وخمسة واربعه
 ثمانين واكثرها الى تسعة الف الف واربع مائة وستة وثلثه الف وسنة
 ومن مجموعها فيبقى ثاقه افاها صاحب السوراب صاحب الحسابه بقوله

في مجموع الافراد الثلاثة مائتان واربعه وثاقون يكون اكثرهما

في مجموع الافراد الثلاثة مائتان واربعه وثاقون يكون اكثرهما

فيكون احد ذينك العزوين في الجذر فيحصل فرد ثالث فان كانت الافراد الثلاثة
جميعا فردا اول منجب تلك اكثر من تلك العدد من الماخوذين او ثلثي اقلها في العزوين
الثالث فيحصل اقل المتخامين وفي العزوين الاولين وينزل الفاصل على الاقل فيحصل
اكثرهما ثانيا وجدا ما تروا ثانيا وثلاثين وثلاثون واربعة وخمسين
المتواليين من تلك السلسلة المتواليين لذلك ويصدق ان الواحد من تلك المتواليين
واحد وسبعون وثلاثون وثلاثون واربعة وخمسون واربعة وخمسون
الفواصل وثلاثون واربعة وخمسون الفواصل الثالث ويجمع الافراد الثلاثة فيحصل
الفواصل ثمانية وسبعة وعشرون وهو فردا اول وكان تلك الاكثر ما تروا في
وعشرين ضربا في الفرد الثالث فيحصل اقل المتخامين وهو تسعة الف الف
ثلاثون وثلاثون وستون الف الف واحد واربعة وخمسون ثم ضربناه في مجموع العزوين
الاولين وهو ثمانية واربعون فيحصل ثلثة وسبعون الف الف واحد واربعة
واثلاثون وسبعون زدناه على الفاصل الاول فيحصل تسعة الف الف واحد واربعة
وسبعة وثلاثون الف الف واحد وستة وخمسون وهو اكثر من النفي ولا يخفى عليك
بعد التامل والتفكير بان ضرب تلك الانواع في واحد فيحصل اقل
ثلاثة وكذا مجموعها اربع مئة وستة وستين واربعة وخمسون فيحصل
نفسا عيت السبعة فاخذ عدد من متواليين من هذه السلسلة بمنزلة اخذ
حاصل العزوين او مجموعهم المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة العزوين
المذكورين واخذتلك اكثر تلك المتواليين او ثلثي اقلها بمنزلة اخذتلك
المذكورين هذا الطريق ايضا مأخوذ من تلك القاعدة بخمسة من النفي فيقال

فيكون احد ذينك العزوين في الجذر فيحصل فرد ثالث فان كانت الافراد الثلاثة جميعا فردا اول منجب تلك اكثر من تلك العدد من الماخوذين او ثلثي اقلها في العزوين الثالث فيحصل اقل المتخامين وفي العزوين الاولين وينزل الفاصل على الاقل فيحصل اكثرهما ثانيا وجدا ما تروا ثانيا وثلاثين وثلاثون واربعة وخمسين المتواليين من تلك السلسلة المتواليين لذلك ويصدق ان الواحد من تلك المتواليين واحد وسبعون وثلاثون وثلاثون واربعة وخمسون واربعة وخمسون الف الف واحد واربعة وخمسون الف الف واحد وستة وخمسون وهو اكثر من النفي ولا يخفى عليك بعد التامل والتفكير بان ضرب تلك الانواع في واحد فيحصل اقل ثلاثة وكذا مجموعها اربع مئة وستة وستين واربعة وخمسون فيحصل نفسا عيت السبعة فاخذ عدد من متواليين من هذه السلسلة بمنزلة اخذ حاصل العزوين او مجموعهم المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة العزوين المذكورين واخذتلك اكثر تلك المتواليين او ثلثي اقلها بمنزلة اخذتلك المذكورين هذا الطريق ايضا مأخوذ من تلك القاعدة بخمسة من النفي فيقال

١٩٠

ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع على محل الخلاف الطرق المذكورة ان كل الا
في هذا المقام انما هو كيفية تحصيل العزوين الاولين من الارواح المذكورة
او في حكمها فان ضرب تحصيلها الا انه من ضرب احدها في الاخر فيحصل
الثالث وعند حصول تلك الافراد الثلاثة فيحصل تحصيل المطلوب
فدسج لنا في هذا المقام طريقان ثلثان على سلكين قريبين في كيفية
تحصيل العزوين الاولين ان لم يكن ما احسن من الطرق المذكورة فارجو
الا يكوننا بارون من هذه التسمية على من اهل الارض ومن اهل البحر
اما الطريق الاول فيقول ان يكون في عشرة زوج من تلك الارواح واربعة
اسقاطا واحد منها الى عشرة فولا محالة فيحصل فرد ثم تضعف هذا
ويزيد الى واحد فيحصل فرد ثان ثم يضرب احد العزوين في الآخر
فيحصل فرد ثالث ثم يجمع الاولين مع الثالث فيحصل فرد رابع
فاذا كان كل واحد من الثالث من تلك الافراد فردا اول يكون حاصل
ضرب ضعف زوج الزوج المذكور في الثالث اقل المتخامين في الارواح
مثال ان اخذنا الاثنين اضعفناه بعد اسقاط واحد منها الى اربعة
خمسة وهي الف الف واحد ثم ضعفت الخمسة اضعفنا اليها واحد صار
احد عشر وهو الف الف واحد ثم حصلنا بال ضرب والجمع المذكورين الثالث
والاربعة ونجمنا العمل وان اخذنا الثلاثة اضعفنا واحد اسقاطا واحد
منها الى اربعة عشر صارت ثلثة وعشرين وهو الف الف واحد ثم ضعفتنا اضعفنا
اليها واحد صارت سبعة واربعين وهو الف الف واحد الثاني ثم حصلنا

فيكون احد ذينك العزوين في الجذر فيحصل فرد ثالث فان كانت الافراد الثلاثة جميعا فردا اول منجب تلك اكثر من تلك العدد من الماخوذين او ثلثي اقلها في العزوين الثالث فيحصل اقل المتخامين وفي العزوين الاولين وينزل الفاصل على الاقل فيحصل اكثرهما ثانيا وجدا ما تروا ثانيا وثلاثين وثلاثون واربعة وخمسين المتواليين من تلك السلسلة المتواليين لذلك ويصدق ان الواحد من تلك المتواليين واحد وسبعون وثلاثون وثلاثون واربعة وخمسون واربعة وخمسون الف الف واحد واربعة وخمسون الف الف واحد وستة وخمسون وهو اكثر من النفي ولا يخفى عليك بعد التامل والتفكير بان ضرب تلك الانواع في واحد فيحصل اقل ثلاثة وكذا مجموعها اربع مئة وستة وستين واربعة وخمسون فيحصل نفسا عيت السبعة فاخذ عدد من متواليين من هذه السلسلة بمنزلة اخذ حاصل العزوين او مجموعهم المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة العزوين المذكورين واخذتلك اكثر تلك المتواليين او ثلثي اقلها بمنزلة اخذتلك المذكورين هذا الطريق ايضا مأخوذ من تلك القاعدة بخمسة من النفي فيقال

والرابع وثمة العلم على هذا التقاس وهو لا يذهب على ان المادة على هذا
بالنسبة الى كل المطلوب موافقة لما لتصف المادة على الطريق المشهور وليس على
طريق صاحب الفلاس وثالث احدى المادتين وسدس الاخرى على طريق
صاحب الصغور فتخرج المرتبة الاولى من المتجاين بهذا الطريق من الترتيب
وبالطرق المذكورة اما من الاربع عشرة واما من الثمانية واما من السدس
الاثنى عشر وهكذا النية في سائر المراتب فيمكن ان يبعد هذه الفصول
باعتبار فلتلها من جملة من ياتر على غيره واما الطريق الثاني فتخرج منه
الاشياء في ان تتصل من نفعها عطف الواحد سلسلة من الانواع مبرورها
الاثنان ثم الاربع ثم الثمانية وهكذا فافان وما على ضعف مبدأ ^{السلسلة}
المذكورة واحدا ثم على ضعفها حاصل واحدا وهكذا تتصل سلسلة كثر
من الافراد مبدؤها الخمسة ثم الاحد عشر ثم الثلاثة والعشرون وهكذا
فكل من احاد السلسلة ينظر في السلسلة الاخرى موافق له في المرتبة
اذا تم هذا ذلك فتقول الطريق في تحصيل المتجاين ان تأخذ من مراتب
السلسلة اثنان فيكون من متواليين اولين فيكون لهما خمسة وعشرون ^{عنها}
مع مفرقها مجموعها اربع فريدين احز من فاذا كان الرابع اثنان او لا
كالاولين تأخذ حينئذ من السلسلة الاولى الزوج الذي هو نظير لك
من تلك الافراد فخر وهو في الغرض الثالث اقل المتجاين وفي الرابع اكثر
ولذلك الظاهر فلا تطول الكلام في تدبر ثم انزلنا استخراج الكلام في بيان هذا
المرام الى هذه الغاية ناسب هيئنا ذكر ما افاده الفاضل القدوسي في الحق

في هذه السلسلة
التي هي من
الاشياء

في هذا المقام على سبيل الامتزاج الاولى لا يصار فانه بعد ما نقل ان
الاعداد المتجاينة كل عدد من يكون كسور كل منها ماسوية للاخر مثل
مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين قال وطريق استخراج هذا
العدد من هو ان يؤخذ زوج الزوج كالاربعة في هذا المثال ويضاف
عليه واحد فيصير خمسة ثم يعزب الخمسة في زوج الزوج السابق عليه
هو الاثنان في هذا المثال فيصير عشرة فيضاف واحد عليه واحد فيصير واحد عشر
نفسه في الخمسة فيصير خمسة وعشرين ثم يعزب هذا في الاربع فيصير مائتين
وعشرين وهو عدد الحب ثم يجمع الخمسة مع احد عشر فيصير مائتين وعشرين
في الاربع فيصير اربعة وستين نظير الى عدد الحب مائتين واربعة
ثمانين وهو عدد المحبة انتهى وفيه ما فيه اذ لو كان ذلك كان المراد ذكر
استخراج خصوص هذين العددين المذكورين على سبيل المثالين ثم ذكر
للمتجاين فالثالثة فيسبغ ذكرها بخصوصها واما العبد في الاستخراج
بان ذكر الاربع والاشياء وعشرهما هي على سبيل التمثيل والاشياء
الى هذا التطويل اذ يكفي ان يقال تقرب الاربع في الخمسة والخمسة في
عدد الحب ثم يقسم هذا العدد الى اربعة وستين يحصل عدد الحب
لو كان المراد بيان طريقه على وقاعد عامة فظاهرا ليس كذلك اذ لا يكفي
لتحصيل النزول في سائر المراتب من سائر المواد محض زيادة واحد
للمادة كما اتفق ههنا في مثال الاربع فيصير خمسين والاختصار في
الثاني ضرب الحاصل في زوج الزوج السابق ثم زيادة واحد عليه كما اتفق

مسند العبد
عبد العزيز

[illegible]

[illegible]

لذلك اقل عدد جامع لجميع الكسور من النصف الى السدس فان اقلها ^{الذي}
هذا العدد ناقصا عايدة السبعة واحد وهو بعدا ناقصا الواحد اليه ^{الذي}
وان لم يتقد ذلك وتديره الغزب والتكرير حتى يتهيء الى فست السنين
الجامع لثلاث الكسور على السبعة فست اربعة فقط قلت ان هذه الاربعة
ليكن مخصصات اى لم يصل العشرين لم يحصل المطلوب اذ ليس في ^{التي}
والاثنى عشر والستة عشر فاما المطلب من فست ان عايدة السبعة واحد
فغربت السنين ^{في} فست حتى وصلت الاربعة المذكورة في خمسة والعشرين
فبلغ ثمانية فاضفت اليه واحدا فكان الجواب ^ف وعرضت عليه رحمة ربنا فليط
والستين سرعة انتقاله وان بعد ذلك يخصى باعادة دقات في ^{يضاف}
من اياها كرام مولاه ^{في} ان الضوابط العربية المستخرجة واستانز هذا الباب
من الحساب كثيرة منها ما ذكره رحمه الله ^{ما} ما ذكره رحمه الله في استخراج
الاعداد السبعة من كتابه بقوله اذا اخذت اياما واحدا وجمعت في ايام
بعده ثلاث وتحرك ما يبقى واغمر الواحد سبعين والاضرب ^{بثلاثين}
وخم فاس وحرك ما يبقى واحد لكل واحد واحد وعشرين ثم صاع واحد
واحد خمسة عشرة فاجتمع هو الجواب ان لم يزل يكثر من واحد ^{في}
عليه الجواب وان لم يبق شيء في ارات العدة فالجواب ^{ما} ما ذكره رحمه الله في
ما سئل في استخراج ما اخبرنا بعد عشرة الى اثنين وهو ان تقول لمن
اخرى من ايام ذلك عشرة عشرة واخرى ما يبقى منه اياما سواء ^{في}
او اقل من عده تسعة تسعة واخرى ما يبقى منه كذلك فبعد ^{في}
مليون

13

مكتبة
مجمع
مخطوطات
مكة

على مجموع ثلثة امثال عدد الاجزاء
العدد الحارة في الدرجة الثامنة

plasma

مزاج المركب على هذا القياس فتخرج الرطوبة واليبوسة من المركب
 مركب من خمسة اديانها هذه الاول متقال الثاني نصف المتقال الثالث
 خفيف الساج الرابع متقال الخامس اثنان احدهما بالساج
 فكانت هكذا في الاربعة وعشرون الثاني اثنان الثالث خمسة الرابع ثمانية
 وله يعرف الخامس ثمانية والجمع سبعة وتسعون حفظا وله يكون الاول
 كالمساحة والاولى في المذجة الاولى فاحدها سبعة وثلاثين والثالث
 في المذجة الثانية من عشرة على الساج والرابع والخامس في المذجة الثالثة
 من على الساج والاربعة من موزون الثلثة والستة والحسين حملها ثلثي واربعة
 عشر فسماه على السبعة والستين الموزون خرج اثنان وعشرون جزءا من سبعة وثلاثين
 جزءا والاكبر قريب من الخمس لهذا المركب حارة او باردة المذجة الثالثة من ثلثي
 ان جزئية الاولين رطب في الاولى والثالث باليس في الثانية والرابع في الثالثة
 والخامس في الاربعة فسماه عدد الاولين فكان ستة وثلاثين ثم جمعا سمى
 الثالث مع ثلثة امثال عدد الرابع والمذجة امثال عدد الخامس فحصل مائة واربعة
 وثمانون احدها خصل على السبعة والثلثين فكان مائة وعشرين فسماه على السبعة
 والستين خرج واحد وثلاثون جزءا من سبعة وثلاثين جزءا فسماه
 في اخر المذجة الثانية وقس على المخرج من الحرارة والباردة وليكن الاول
 قدر شربين والثاني قدر ثلث اشربة والثالث خفيف شربة والرابع قدر
 اربع اشربة والخامس قدر ثلث اشربة فسماه لكل هاراشي عشر وثمانين
 فسماه الاول مائة واربعة وسبعة وتسعون على خرج سبعة وتسعون

المذجة

كتاب في الطب

عشر جزءا من خمسة وعشرين جزءا من طسوج فسماه شربة من هذا المركب
 ثمانية وتسعون فسماه ولا يخرج ما فيه من الساج من وجهين الاول المركب
 فيا فرض في الفرياد من كونه في المذجة الاولى فسماه كونه في اخر تلك المذجة
 ولذا اخذ كل منها ثمانية وتسعون فاحدها فرض متقال واحد يكون جزاء في الاول المذجة
 وعشرين طسوجا او فرض متقالين هذا يكون جزاء في الثالثة من سبعة وثلاثين
 والاربعة وعشرون وهكذا الاول فرضنا هاراشين في واسطه الاولى والثالثة فرضنا هاراشين
 ان اخذ كل منها نصف الساج فعلى ذلك كان ينبغي ان يخرج مائة واربعة وتسعون
 رطبة او الفقرة ما فعل في مائة رطبة المركب من ثمانية وتسعون جزءا او اقل
 الثاني ان يخرج مائة رطبة من المركب على ما اعتبر من قدرها في مائة رطبة
 بقدر ما يدرج في شرب الزائد على متقال ما في مركب من مائة رطبة يكون
 شربة كل منها حين الاشارة متقالا انظر الى ان مجموع نصف متقالين
 ونصف متقالين فذلك يجري مجرى متقالين كل منهما والاعراب ان يكون
 في المركبات المرى فيها يكون بعض من الموزون الساج في كل ساجين فاقدر
 شربة كل من الساج والاصل لو فرض متقالا من الاولين او لوجب ان يكون
 على مائة رطبة المركب وكسر سورة كغيره كل منها بالآخر فيكون ان شربة
 قدر اشربة على متقالين من كل منها مثلا او اربعة متقالا او اقل من قدر
 شربة على متقالا ثمانية اى شربة من المظهر ان ساقه كل منها مع الآخر لولا
 في قدر شربة لم ينقص من الشربة اقل ثم ان كثر من قدره او جازا بالآخر
 محتاج الى ان يخرج من ورطه ساج في هذا الباب من الحساب حتى

كتاب في الطب
 كتاب في الطب

كثيرا من الناس مع كونهم معدودين في عداد الازكيا. يكونون عند الحق
 الحقيقي شرا وبغير علم من الخطيئة في سلك المتدينين ويستغيثون
 ما يشعرونهم به من اوقافهم جميع من شأه الخالقين ما وواعن
 اصحاب المؤمنين على سلكهم من الجواب النوري عن مسئلة في الفرائض
 المنبرية في حلة من ارب احباب وحابب اثاره مع انه على حق في محنة
 من اهل ما يعلم ان السيرة من خزانة افادته اللطيفة وادبها برفع
 اصحاب البصيرة من كين طوبى السيرة على الخوان ذلك افتراسهم
 واجترأ على الكذب ليرجع في هذا الاستاد البيربان ذلك ان لهم في سائر
 الفرائض خلاصين مشهورين مع الطائفة الحققة الامة بصحة ان الله
 يرجع اليها في هذا الباب احدها القول بالتعصيب والآخر القول بالاول
 في الاول ثاق بشركون البعيد مع القريب في الفرائض لا احسنه
 في العلم ودين العلم معا وثاق بخصيص من بين الامة والعمات ومن
 بخالعه وبيان التكميل بالميراث دون الذوات باختياره في الاستاد
 مختلفا في الفرائض وكون من طريق ولعده هو ابن طاووس عن ابي جعفر
 القمي ثاق ان قال فابقت الفرائض فلا في عصبية القريب وثاقه قال فلا
 عصبية كغيره يسمون بافعال ذلك ما خلق القرآن من سيرة القريب في
 النجم الاستحقاق الميراث بالنسبة على اولوية دعوى في الامة بغير
 ومصرح به الفرائض ان لكل من الرجال والنساء نصيب مقرر ما ان
 الوالدان والاخوة وبالثاني قد يسمون ما هو محسن في الحقيقة بربها

في الفرائض
 في الفرائض

في الفرائض

وقد يحملون ما هو متبع بالاشبهه ثانيا فيصحبون بالدين والاولى بقون
 الطريقة العترة المعصومين عليهم السلام من ان التركة انما هي من
 الهام يدخل النقص على غير الاولين والزوجين وكلاهما من ذوق
 الفروض الساوين لهم في الميراث فانه لا يحتاج على ذلك الى استعمال القوي
 الذي هو عاقل في الفرض عن الزيادة او النقصان في تلك الهام على
 الميراث فيتعين نصيب الجميع بنسبة واحدة على قياس الوصايا والاولاد
 وعدهم هو علم في هذا التصرف ما ووع عن سفيا عن رجل من
 امير المؤمنين انه سئل وهو السيرة عن بنتين وابوين فزوجهما
 على سلكهم فبصره من ميراثهما فاعتقوا ميراثا على من صحة الوفاة
 ان لهما الميراث للبنتين الثلثان وللأبوين السدس وللزوجة
 الثلج المشترك هذه الكسور اربعة وعشرون ومجموع تلك الكسور
 سبعة وعشرون فالثالثة التي هي النصف من الميراث بغير النسبة الميراثا
 وبهذه النسبة يتقصد كل من الثلثين والسدس اربعة فاهم وامثال ذلك
 سائر الفرائض وكما في البنتين والابوين والنسب الذي نصيبه الزوج حيث
 يكون مجموع الكسور من الميراث المشترك ثلثين ان نصيب الزوج من ميراث
 في ميراثه نصيبا وهكذا مع ان نصيبها لم يحكمها ابطال القول عن محمد بن
 الباقر عليه السلام ومحمد بن الحنفية وغيرهما من الصحابة والائمة فيسألون
 بان مثلام كان اعرف بطريقة النبي والوصي من رجل لا يعرفه في راسه
 علاه بول في رجال واهم من التعديل والتوثيق لغو باق من القول

في الفرائض

عدد واحد

والاربعة

كل واحد من هذه
هو عدد واحد

وعلى النكاح ومنه الهداية وهو ان كل حجة في غير ما يجب ان يعدل حجة
الاول حجة الثاني كالاربعة والستة عشر فان عدد الاول والثاني مستلزم
لعدد الاثنين الاربعه وكالربيع والثاني فان عدد الثاني مستلزم
لعدد النصف الواحد والنصف وقدر من اقله من في كل الربيع عشر
المقالة ان مستلزم كتابه على هذه القديرة واستدل للبيدي بها وتنها
فيخرج بعض ايات الديان على استحالة الاربعة للاصم بحسب الواقع وتبقى
كون ما حكم من اية اللوحين من ان كان يقول سبحانه الذي لا يعلم حجة
الاصم الا هو فانه عليه فانه يلزم من صحة قديرة في الواقع بالباطل ولا
شك ان من لم يبق به حقيقة الاستدلال على الاستحالة المذكورة فانه
تلك القديرة ما من قوله الشيخ البهائي رحمه الله في الكشكول يقول والحق
ان العدد الاصم ليس له حجة واحدة الا انظر حجة واحدة لا يمكن العلم بها
هو مشهور وان كان عليه موقف على قديرة لا يجوز ان يكون مع كبر
بحر ولا مع كبر حجة صحيح مع كبرها صحيحا اما الاول فلا يلزم كبر
من الكثر اقل من الواحد ولا الثاني فانه لو كان مع الاثنين والنصف مثلا
صحيحا كان بهما صله ان ونصف الواحد يلزم مع صاعده واحد وان
الربيع يعد مع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فيجب ان يعدل الواحد
المنفرد والكسرى الكلي لمن هفت اذ ثبت ذلك فنقول بربيع الاعداد الصحيحة
الواقعة من كل واحد من مبيعات الاعداد الطبيعية اصوات مثلا الاثنى
والثلاثة الواقعات بين الواحد والاربعة اعني ربع الواحد والاثنا عشر

د

وكذا الاعداد الواقعة بين الامر بعدة والستة والواقعة بين الستة والستة
وغيرها لان واحد منها ان كان ربعا فيجب ان يكون صحيحا فيكون الكسرى
او صحيحا مع كبر والثنائية والمثلثة في غير وجود اما الاول فانه الصحيح
بين الربيعين اكثر من الربيع الاول واقل من الربيع الثاني فيجب ان يكون
اكثر من حجة الربيع الاول واقل من حجة الربيع الثاني اذ كل واحد من الحجة اكثر من
الحجة والجدد اعظم من حجة وهو ظاهر فلو كان حجة صحيحا لكان قديرا
بين حجة الربيعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين
عدد صحيح هفت ولما اثنان والثالث فلما بينا ان ربع الكسرى ربع الصحيح
الكسرى يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكون مبيعات فلو كان
الاصم مبيعات لمساقت فثبت سابقا ان ان الاصم عديم الحجة فلاسا لان
لحجة الا يمكن استعماله كما هو على بعض الالسنه مشهور في بعض الكتب
انتهى وقد نقل عن بعض جهة الفن من المتأخرين رمان ان هذا المطلب
ان كان للعشرة مثلا حجة لكان نسبة الواحد اليه كسيرة الى عشرة فاما تقدير
الفرق فيحصل عدد ونسبة الواحد الى واحد الف وربع كسيرة لثوب الواحد اليه
ثلاثة وثلاثون نسبة والواحد بعد العشرة فيعد حجة العشرة بالشكل السابق
الاثنا عشر ان الواحد لا يعد الحجة الا شئنا على الكسرى وهو ظاهر وقد ادى
بعض الفقه المعاصرين امكان الاصله لعل عليه بالسادس من الثامنة عشر
بنته في ربع الواحد بعد العشرة كما قالوا بان الواحد لا يعد حجة العشرة
فلا بعد العشرة هفت ولا يجوز ان لو كانت هذه البراهين على هذا المطلب

كسر الكسر

على الشكل المذكور ان كان الاخير احسن من الاول فيكون الكسر المبني عليه الكسر الثاني
الى الشكل السادس المبني عليه البرهان الاخير فلا بد ان يكون الكسر العكس للكسر
اخر من عليه باعتبار ان الشكل السادس من حيث هو كسر الكسر العكس فان اخذ
في بعضه قد بان ان الواحد بعدد غيره من الاعداد فلا بد ان يكون الكسر العكس
الواحد فلا يصح الاستدلال من عدم عد واحد بعدد واحد على كسر من
لا بعدد غيره الصحيح وان كان الشكل السادس لا يدل على المطلوب من جهة
اختصاصه بالصحيح فكذلك حال ما يتبع عليه من الشكلين الاخرين فلا بد ان
من تلك البراهين فاحمل هذا ما وجدنا ما ينبغي قبله هناك من ان السابقيين
الاخيرين فيما يتعلق بهذا المطلوب ونحن نعلم ان الله وحده هو الذي
والفح على هذا المرام عزه على شئ من امثال تلك الاشكال بل على قدرته
بينه لكون له ادنى خبرة بالحسابات فتقول لو كان الشئ من الاعداد الواقعة
في النظم الطبيعي بين محذوفين صحيحين حذفت حقيقة ان يكون مؤلفا من
صحيح وكسر بل المطلوب حاصله بالادلة من جهة ان السابقيين قد عرفت
صحيح بين صحيحين واقعيين في نظم الاعداد حتى يمكن ان يكون حذوف
لشئ الاعداد المذكورة وان مفروب الكسر المبرد في نفسه اقل من نفسه
فلا يمكن ان يكون صحيحا او اما بطلان اللازم فلا حاجة الى ان الصحيح الكسر
في نفسه مؤلفا من جميع ما يحصل من مزيج الصحيح والصحيح في
الكسر والكسر في الصحيح والكسر في الكسر وحاصل الثاني والثالث من تلك
الادعية على ما حصل من مزيج الكسر لم يفرغ صحيحا ولا غير ذلك

لكن بالفجر عدد صحيح
صحيح وكسر

فان مزيج الكسر مؤلفا من ثلاثة مزيج الصحيح ومزيج الكسر في شكل
ذلك الصحيح ومزيج الكسر ولما كان الاول صحيحا بلا شبهة ينبغي ان يطلان
بيان انه لا يمكن ان يكون هذا السطح بعد انضمام مزيج الكسر اليه مطاوعا للصحيح
يكون المزيج من تلك الثلاثة مطاوعا للصحيح والمزيج من السطح المذكور
حاصل من مزيج كسر صحيح وحقيقة كسر الكسر بعدد الصحيح لا يتولد هذا
من ان يكون ساقا بعدد خارجة خمسة والعشرة بالنسبة الى الخمس والواحد
الثلاثة الخمس مثلا ولا بد ان يكون مزيجها بلا شبهة ولا يمكن ان يطابق
انضمام مزيج الكسر اليه صحيحا وعلى الثاني سواء كان الصحيح ناقصا عن جميع
كالواحد بالنسبة الى الكسر المذكور او كان فيما بين الجزئين كالسبعة والنسبة
يكون قدره فنتبعان الفاصل عن ان يبلغ الى صحيح بقدر الكسر فيما بين
بينه وبين الخارج الذي بعد فلو كان هذا القدر معاد لا قدور مزيج الكسر
الحاصل بعد انضمام مزيج الكسر اليه صحيحا والا فلا يمكن ان يكون تلك السبعة
ما بالاشقات صحيح البنية ومزروب الكسر فيه اكثر من مفروب في نفسه ولا شبهة
ان السطح المذكور صحيح احتلا لا يمكن ان يطابق بانضمام الكسر اليه صحيحا
المطوب فان قلنا تمام هذا البرهان مبني على ثبوت مزيج عددي لكل كسر
ولا ينبغي ان ذلك الا ان يكون بينهما نسبة عددية وهو منع حسب الامور
يكون الكسر بعدد الازم الى الواحد نسبة ومقدار مزيج عددي بعدد فلو كان هذا
المنع مع كونه كافيا مستلزم للاعتراض بالمشايخ فان الفرض هو ان السطح
في ان الازم من الاعداد الحقيقية هو الربعة وهو الذي يمكن ان يثبت

لا يمكن ان يكون الكسر البنية
فصل من الصحيح

بمثل اوجزاه معين من الارجاء المعينة للزوجة لمجددة كاذبه الميراث
 الذي هام ام ليس بجذر كذلك كما هو مدعى القوم في هذا المقام وما كان تحقق
 ضلع مقداري ربع مقداري من كونه من غير هذه الاعداد معين من الاعداد و
 تحقق نسبة صمته بينهما غير ممكن التفسير عنها بطلان كذا كما هو المذكور في
 فلا يتعلق به ربع فيما نحن فيه اجمالا فاقسم بها ان كل ربع مقسم من
 متقابلين واحد انا جمع مع ربع القسم الاخر من ربع او المربع القسم
 كانت على الاربعة والخمسة وان بحسب التسعة مع ربع الاربعة يكون
 وعشرين وهو ربع الخمسة وكانت عشر القسم الاربعة ونصف وثلاثة
 ونصف فان مجموع الستة عشر مع ربع سبعة ونصف اى ستة وخمسين
 ربع يكون اثنين وسبعين وربعاً وهو ربع ثمانية ونصف وهذه الكثرة
 ترتد الى قاعدة الاستخراج ربعين يكون مجموعهما ربعاً او اربعين ربع
 كربعين متقابلين ربع بها ان نسبة كل جذر الى جذر اخر كسره بمقدار
 الجذر مضاعفاً اى كثر في بعثوان الاربعة فترى ان نسبة الاثنين مثلاً الى خمسة
 هي الثلث ونسبة الاربعة الى الستة الثلثين هي ثلث الثلث وان نسبة الاربعة
 والربع الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد وثلاثة اثمان الى الخمسة
 العشرين ربع الربع ولك ان تستنبط من هذه الحاشية بنوايط الطريقة
 ان كل مجزءة تحققت في صحيح الكسر او على ما مضى اذا ضرب في عدد من الاعداد
 كذلك ثم ضرب الحاصل في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجزءة من الجذر
 الحقيقية كالاربعة اذ ضربت في الخمسة ثم العشرين فيها يحصل الميراث وهو

في هذا المقام ان
 في هذا المقام ان
 في هذا المقام ان

الغرة

الغرة وكلا الاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثلث في
 ثمن وهو مجزءة الثلثة الاربع وعلى هذا القياس فبها ان مجزءة
 اذ اقسم على اى عدد او نسب اليه ثم الخارج قسم عليه او نسب اليه يكون
 الاخير مجزءة حقيقية كالواحد والخامس اذ اقسم على الخمسة ثم قسم
 عشر والثلث عليها يخرج ثلثه وله ستة اجزاء من خمسة وعشرين جزءاً من
 وهو مجزءة واحد واربعة اقسام وكذا الخمسة والعشرون اذ اقسم على
 ثمن نسب الاثنين والنصف اليها يخرج ربع وهو مجزءة النصف وكذا
 عشر والربع اذ اقسم على الاثنين ثم قسم الستة والثلث عليه يخرج ثلثه
 ثمن وهو مجزءة الواحد والثلثة الاربع وعلى هذا القياس فبها ان كل
 تحققت يكون كل واحد من كسره المربعة او للكثرة المضاعفة ان ثلثه
 اربع كذلك كذلك الثلث وثلث الثلثين وربع الربع وربع الاربعة
 اربع الثلثة الاربع فان التسعة وثلاثين الجذرات الصحيحة يكون ثلث
 ثلثها واحد او ثلثها اربعة ويكون ربع ربعها خمسة اقسام او ثلثها
 وربعها اربعة المطابق لنصف نصفها الموافق لربعها اثنين جزءاً او ثلثها
 ثلثها اربعة اقسام او ثلثها اربعة ونصف اقسام من الواحد وكل من هذه مجزءة
 وان الربع من الجذرات الكسرية يكون ثلث ثلثه جزء من ستة
 جزء من واحد وثلث ثلثه ستة عشر جزءاً من واحد ويكون ربع ربعه جزء
 ستة عشر جزءاً من واحد وربع ربعه اربعة اقسام او ثلثه اربع
 ثلثه اربعة اقسام او ثلثه اربعة وكل منها مجزءة لث تحقيقه وقس على ما ذكرنا

ثلثها

سائر الأعداد وسائر الكسور وجه استنباط تلك الضوابط عن قواعده
 المذكورة فانه على المتأمل ان حاصل ضرب كل مجموعة من حقائق في
 مجموعة أخرى كذلك صحيح الكسور او خلفاتها وكذا خارج قسمتها
 على مجموعة كذلك او نسبة البير يكون من الجزئين الحقيقية فان حصل
 ضرب الأربعة في النسبة ستة وثلاثون وفي الأربع واحد وثلاثون والربع
 ستة وحاصل ضرب التسع في الأربع جزء من ستة وثلاثين جزء من واحد
 وفي ستة وربع خمسة وعشرون جزء من واحد وحاصل ضرب الواحد والستة
 الاثنان في الأربعة عشر والربع اثنان وعشرون وثلاثة عشر وجزء من
 ستة وثلاثين جزء من واحد وان خارج قسمتها على خمسة والعشرين
 اربعة وعلى الأربع اربعة عشر وعلى الأربعة عشر اربعة وربع واربعة
 اشاع ولخرج من نسبة الأربع الى الأربعة ربع وربع وعبارة اخرى نصف
 ثمن والى الثلث ثلث اربع والى الخمسين والربع تسعة اثمان وثمن وعلى
 هذا القياس جميع هذه الأعداد الحاصلة من الخارجة صحيحة وان كانت
 بعضها ظاهري وبعضها باطني فانه على المتأمل ان كل مجموعة من حقائق
 اضعاف البير جندره مع ربع الواحد كان المجموع جندره على يكون جندره
 نادما على جندره الأول بنصف الواحد فان الأربعة اضعاف البير
 اثنان وربع يحصل ستة وربع وجندره اثنان ونصف وان الشعرة
 اضعاف البير ثلثة وربع يحصل اربعة عشر وربع وجندره ثلثة ونصف وهكذا
 ويظهر من ذلك ان زيادة البرد اضعاف عدد معين بقسمتين صحيحين يكون

هذا القياس صحيح
 في جميع الأعداد

أحد

أعدادها جندره الآخر فطريقه ان يزداد على العدد ومع الواحد واسقط من
 المجموع نصف الواحد فالباقى احد القسمين وسبقنا من العدد يحصل
 القسم الآخر هذا آخر ما اوردنا ليراه من الخواص والاضواء بطولها
 المتعلقة بالثمن الثاني من الأربعة الحقيقى فان التسع في الأربع الثالث وربع
 التوفيق **الربع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض الأعداد
 فقليل في النسبة الى السبعين السابقين وخالف من الجهات المطلوبة لاثبات
 التوفيق فلذلك جعلنا المباحث الثلاثة المتعلقة ببعض الأعداد باعيا
 بعض الأعداد من حيث عروضا المعدومات خاصة او ما شابهها فمعرفة
 لهذا النوع فربما على فصلين **الفصل الأول** فيما يتعلق بمجموع
 الأعداد من حيث هو من الجهات السابقة **ففيها** ان الواحد لا تأثير
 له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد يساوي كما
 او قسمة وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب و
 القسمة في كمية المخرّب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج
 القسمة موافقا دائما لذلك المخرّب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب
 الواحد في أى عدد موافق لحاصل الضرب ذلك العدد فمما هو جدي
 قولهم الواحد لا تأثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد
 العكس مع انه لا أثر له في الضرب رباعية مطابق السابق مع نظيره لاثبات
 له في القسمة اذ قسمة الواحد على غيره من الأعداد مؤثرة في كمية القسمة
 عليه فان خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر فثمنه **الشمسة**

فيما غرق
 السيد الوالد
 هو

بعض
 من الأعداد
 في الأعداد

في الأعداد

والسبعة من بين اقل محتاج الكسور التسعة مخصان بحكم هو ان في العشر
لا يوجد مخرج لكسرها كما حاصل من ضرب عدد من الاحاد في عدد آخر
منها غيرهما كالعشر والستة عشر والعشرين والستة والعشرين والثلاثين
لخمس فان شئت منها لا يحصل من ضرب عدد من الاحاد الا ان يكون
احدها او كلاهما الخمسة وكلاهما عشرة والاحد والعشرين والثمانية
والعشرين والستة والثلاثين للثبع فان شئت منها لا يحصل من ضرب عدد
من الاحاد في غير السبعة ولديها سواها من الاعداد المذكورة كالانثيين
الثلاثة والاربعة والستة كذلك فان الاثنى عشر من محتاج النصف
السدس مع حصوله من ضرب الثلاثة في الاربعة ومن محتاج الثلث
والاربعة مع حصوله من ضرب الاثنين في الستة والخمسة خاضعة اخرى
هي وجوب ظهورها في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من الكسور
في كل عدد فربما حصل ضرب الخمسة في الثلاثة خمسة عشر والخمسة
خمس وعشرون وحاصل ضرب الخمسة عشر في الثلاثة ثمانية وعشرون
وفي الخمسة خمسة وسبعون وهكذا في ما بين الاحاد والعشرين في غيرها
وقد اشتهر للبيعة خاضعة اخرى ذكرها اكثر من المفسرين في تفسير قوله
في سورة البقرة الثوب ان تنفق لهم سبعين مرة فان يعف الله فقام
البضايوي وقد شاع استعمال البيعة والسبعين والسبعائة ونحوها
في التكرار لا شتمال البيعة على جملة اقسام العدد باسمها انتهى وقال
السنقي وغيره تخصيص السبعين من بين سائر الاعداد ان العدد

في قوله سبعين
في قوله سبعين
في قوله سبعين

في قوله

وكثير فالقلب ما دون الثلاثة والكثرة الثلاثة فما فيها او ادنى اكثر الثلاثة
وليس الاقصاه غاية والعدد ايها انواع شفع ووتر واول الانواع الثمانية
و اول الاربعة ثمانية والواحد ليس بعدد والبيعة والجميع الكثير من
الشعير لان فيها اوتار ثلاثة واشفا عائلته والبيعة كاللحساب لان
ما جاء من العشرة هو ما جاء في الاحاد الى العشرة كالثلاث اشاع عشرة وثلاثة عشر
الى عشرين والعشرون تكرر العشرة مرتين والثلاثون تكرر بها ثلاث
مرات وكذلك الى مائة فالسبعون يجمع الكثرة والنوع والكثرة منه
كاللحساب والكثرة منه وضار السبعون ادنى الكثير من العدد من غير
وجوه ولا غاية لا قصاه فانه ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى
وقد اجتمع الشرح البهائي رحمه الله في شرح الحديث التاسع من الاربعين
بتفسير ما فيه من قوله رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل سبعين
ومن ادنى فيه فضا كان له ثواب من ادى سبعين فريضه فيها سواها
الشعير في تحرير هذا المطلوب بقوله وقد يقال في وجه تخصيص
بذلك ثوبين سائر الاعداد انما تكرر بها هو ان الاحاد اعنى البيعة
مدى كامل هو العشرة لاشتماله على جميع محتاج الكسور التسعة لان
ما فوقه يحصل بانها في الاحاد البكر او بتكريره او بها معا وبها كالم
البيعة اشتمالها على جملة اقسام العدد لاها اما زوج ولما فرد لهما او
او غير اول ولما منطوق او اجم ولما بخمسة او غير بخمسة ولما تام او
زايد او ناقص ولما زوج الزوج او زوج الزوج وقد اشتملت البيعة
على جميع هذه الانواع الا ان لا بد من القول الاول انتهى ولا يخفى

في قوله سبعين
في قوله سبعين
في قوله سبعين

ما فيه فان اشتغالها على حلة اقسام العدد على تقدير اختيارها فيها افضل
وعدمها بالاولا يخرج عنها كالمفرد والمركب مع تخصيصها بغير الزائد
والفرق بالغير الاول ومع وجوب التخصيص بغير الاسم ايضا فان المراد
اسم الكبريت في ذكر غير الجوز على حدة الزان بعد الواحد من الزان
فيكون من اسمها مشترك بينها وبين الثانية وما فوقها الزان يقال
المراد اقل عدد على هذه الصفة وايضا يتم البسته مع كونها اقرب منها
على تلك الاقسام الزان يؤخذ الاشتغال على نحو اشتغال الكبريت على الزان
لا على نحو ما ذكر في هذا من نحو اشتغال العشرة على جميع عناصر الكبريت
الشعيرة فتأمل ولا يذهب عليك انه يمكن ان يحمل ما زاد اليها وحيث
حيلة اقسام العدد باسمها الاقسام الاولى للعدد فلا يشمل العشرة
لانه من قسمي المفرد لا الزائد فانه من قسمي الغير لتمام قسمي من
ان كتاب بعض التفسيرات وانما ما ذكره الشيخ في اسلم هذا ما ذكره في هذا
المقام ولا يخفى انه يمكن ان يترك في خامسة السبعة وكالها بما يخفى عليها
كثير من الاسماء والحقائق والمفردات منهم المبررى وابن خالويه والخلوي
ثبوتها والتممانية وهو ان العرب اذ اعدوا فالواحدة سبعة وعلاية
بالواو اذ بان السبعة عدة تام وما بعد ما عدت متلف واستدلوا
على هذا المطلوب بخمس ايات من القرآن الاولى وهي في قوله
عليه ما في السورة الكهف سبعون ثلثة بابهم كلامهم ويقولون
خمسة سادسهم كلامهم رجاء بالغيب ويقولون سبعة وثلاثون كلامهم
فلرب اعلم بقدرتهم ما يعلمهم الا قليلا ومن انكر ثبوت الواو بالغير

وهو كذا في التفسيرات
فصل في

ذكر ما زاد في التفسيرات
فصل في

اللفظ

المذكور جملها ما على العطف كما هو مختار ابن هشام في معنى اللبس على
ان التقدير فيها هم سبعة وثلاثون كلامهم فتأمل العطف من كلام الله
نعم هم سبعة وثلاثون كلامهم فتأمل العطف من كلام الله فيكون تصديقا
لهذه المقالة كان رجاء بالغيب تكذيب للسابعة وايضا ذلك يقول الله تعالى
حين وقعت الواو انقطعت العطف بمعنى لم يبق بعدها عدة على حدة
اليها وايضا يقول بعد قطعها بمعاودة الواو ان اللق هو الاخير انما من
اولئك التفسيرات وانما على تأكيد للصحة والصفة بالموصوف والملائكة على
ان اعتبارها بما عرفنا من استقرارها هو مختار الطبرسي رحمه الله في جوامع
الجامع وما على حال بقدر البداء اسم الاشارة الى هؤلاء سبعة يكون في
الكلام ما يعمل في الحال وقد ذكرنا ما استعاض عنه في حال اذا كان معنويا
الثاني ما في السورة التورية الثاينون العابدون الحامدون الساجدين
الراكون الساجدون الامر من المعروف والثاينون عن المذكر والسا
لحده الله قالوا في الواو في والثاينون والاول الثمانية لانه الوصف الثاين
والمذكور لها حملها على العطف بتقابل الامر والذى دون سائر الصفات
ولا يخفى ما فيه والثالث ما في سورة التهميم عيسى بنه ان طلقته اذ يبر
الواو واخيرا يمكن مسلمات مائة ثاينات ثاينات مائة ثاينات
ثباتها وانما ارباء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف في بانه
ثاني اذا ما اخيرا يمكن مسلمات قال ابن هشام فان احبب بان ثاين
واخيرا تفصيله فلا يعد من الاوصاف قلت وكذلك ثباتها وانما

استظهارا

تفسير للاوصاف السابقة فيها البشائر معدودين منها والذين فيها في
سورة الزمر وصيف الذين اتقوا منهم الى الجنة من حقها اذا جاءها
وفضحت ابوابها بالاول بعد ما تم قبل هذه الآية من قوله تعالى وسبق
الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءوها ففتحت ابوابها بدون الازر
بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم قال ابن هشام اقول لو
لواول الثمانية حقيقة لم تكن الآية منها الا ليس فيها ذكر عدد وانما
فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على عدد خاص ثم الاول ليست
واحدة عليه بل على كل واحد منها وان الازر في قوله ففتحت
عند قهرهم وعلفنة عند اخرين وقيل هي لعلها لا تنهى الخامسة في
سورة الواقعة ولما عاده فاعلم ان اربع مرمر عاتية سخرها عليهم سبع
لئلا وثانية اياها حسوا ذكره التعليق وطعن على ابن هشام با
هذا وهو بين فان ذكر هذه الازر واجب واستقام او الثانية
جائز لا خلاف وعمل هذا الطعن مستوح على ان الثانية ايضا بناء
على ظهور عدم جواز اجتماع التبيين والبيان بخلاف سائر الصفات
ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين منهم صاحب الكشاف تصدقوا بغير
الآية الاخيرة فذكر اسماء الازيام المذكورة المعروفة عند العرب باليام
الجهنم والجهنم على الترتيب فاو ووسبعة او ثمانية بكرة جهنم
سبعة او ثمانية او ثمانية والنون وثانيها التثنية بكرة المعاد المذكورة
وقد تدبر النون وسكونها باء مجدية او قرنت وثالثها او يرسكون

سبعة

الذين كفروا
سبعة

التي

الياء والراء المذكورين وصل بينهما الامة على صيغة الفاعل وخامسها
للتثنية على صيغة الفاعل من الافعال وسادسها المعلن بعين سبعة
صيغة الفاعل من التثنية وسابعها مطلق للجر ربطا على حرف التثنية
من الافعال والجرم وسكون الهمزة وقد نزلت الجمع في بيت تسميها
لحفظها على الترتيب بين وصفتهم ودينهم واما مطلق للجرم بعد التثنية
والمعلن وقيل في السابعة بدلا مطلقا للجرم كفي الطعن على وزن الفاعل من
التثنية وظاء فطعن وعين سبعة ذلك صاحب الكشاف وروى
القاموس ايضا في السبع بين هذين الاسمين وجه التسمية والوجه
للمذكورة بعدم معرفة المادة والصيغة يظهر بادن تأمل والمجمل في
سبعة والايام ثمانية بعد الفراء ولم اجد احدا من المفسرين ولا
من اهل اللغة حاكم حول التنطق بهذا الاختلاف فضلا عن اعتد
لتوجيهه ويمكن ان يكون الوجه في ذلك الاختلاف ان تلك الاسماء
هي المعروفة بينهم من زمان الجاهلية فكان لهم كانوا يعملون بها سبعة ولا
يعدون ان يكون ما في القرن مرة اعلمهم في قوله هذا ما في الصحاح من
ان بعض العرب يقول الفاختة ايام او يكون الوجه ان ما سوي السبعة
المذكورة لها مجرد عن البلدة فلو ان قصاصة يفتح ان يضاف الى النوع
الاول والاضمة واللام واسم على لغة كمال ان يكون من التثنية
والثنية وتغيرهما من الجذوات تستخرج الى جذره واللام تترك
فبا مجردة اخرى في من خواصه فان الاربعة ضعف جذره والتعدد

صاحب

ثلاثة اشكال جذره والستة عشر اربعة اشكال الجذره وفي حكم هذا المذهب
ما يتبعها لكن ما يليق بعدد اقسام الاربعه هناك ما يحصل
زيادة عليها او كون ما يليق بنفس ما يحصل في الستة فلا يتغير ما ذكره في
القبضاء من الحاصلين وفي طريق الاستخراج عددين اذا اقتضاها مجموعهما
من كل واحد من مربعين ما يليق بجذره بقول مطلب مربعين ما يليق بجذره
اذا التي منه جذره يبقى بنفس ما يحصل من زيادة جذره عليه ونزيد
على كل واحد من الحاصلين ربع مرم واناخذ جذره فيحصل المطلوب
كالستة فانك اذا زدت عليه حصل الثامن واذ اقتضت منه جذره
بقي ستة فاذا زدت عليه ما يليق باحصل الثنا عشر ربع وستة وربع في
جذرها الثلاثة ونصف واثنان ونصف وبحسب ما سئلت ولذا اقتضا
من الثنا عشر ربع بقى ستة وربع واذ اقتضاها من ستة وربع
بقي ربع وها امر بيان انتهى فان المربع الموصوف بقوله اذا التي
منه جذره لا يخفى في الستة فلا يثبت الستة من جملة الاقسام
كصورة فانهم **ان** بعض اهل الحساب ذكر قاعدة تقسيم عدد غير
مجذور ومركب من مجذورين غير مجذورين غيرهما فقال في الستة
والعشر من انقسم فيخرج المطلوب كالستة المركبة من الواحد والستة
منها هي الستة والعشر من حصل باثنان وخمسون فتساها بمجذورها
ها الواحد والثلاثون والباقي الستة والستون وقساها لهما بها
على الستة والعشر يخرج من احد هاتين الستة وستة اجزاء من خمسة

و تقسم الخصال عشرين قسم
كلها على خمسة والعشرين

دعوت

وعشرين ومن الأربعة عشرة عشرة جزءاً من خمسة وعشرين ومن الأربعة
سبعة عشرة عشرة جزءاً من خمسة وعشرين وما يجد في إن إخراجاً وأما
ما صاحب العيون رحمه الله على هذه القاعدة بقوله أقول في قسم الحاصل
بربعين يحتاج إلى هذه القاعدة في دفع الزهني ولا يخفى أن الأول المذكور
أما يلزم إذا لم يتيسر القسمة المذكورة في الأربعة القاعدة وظاهر القياس
بدون ما لا يستلزم أو بقاعدة أخرى على أن هذه القاعدة مخصوصة بم
عدد غير مجذور مركب من مجذوبين معلومين إلى المجذور من آخر
معلومين وليس الحاصل المذكور من أفراد هذا النوع من العدد وهو
الآن متكلف ويقال إنه إنبات تحمل على مجذوبين معلومين من
الخبر بإحدى القواعد فإن حاصل ضرب العدد المركب من مجذوبين في
وعشرين مركب من حاصل ضرب كل منهما في وعشرين حاصل ضرب كل مجذور
إن يكون مجذوباً على ما مر في آخر النوع الثاني ولكن قسمة الحاصل
لهذين المجذوبين لا تقيد في المقصود الظاهر بل لا يخرج من قسمتها
على خمسة وعشرين إلا نقص المجذوبين المركب منهما العدد الفرضي لا
مجذور إن إخراجاً كما هو المطلوب بل المفيد في المقصود قسمة المجذوبين
آخرين فتبين أن ذلك الحاصل إنما يعد غير مجذور مركب من مجذوبين
معلومين أريد تقسيمه إلى مجذوبين آخرين فيكون من أفراد
المجذوبين وقوفه على القاعدة المذكورة تستلزم للدفع بقدر
ظهر هذا التبرير أن ما ذكر في هذه القاعدة من تقسيم الحاصل المجذور

في حدود ١٢

14

لا يصح على الماخذ بل يجب ان يقيد ما يكونها غير المجذور من المعلولين
الاصل للثمة بالطريق المذكور لئلا ينتهي العمل الى نفس المجذور من
الركب منها العدد المفروض فان قلت وجوب انقسام الحاصل المذكور
هذين المجذورين ظاهر قافى ثم قيل يجب انقسامه بمجذورين اخرين
ايضا في جميع المواد قلنا نعم بل بما ينقسم بهما ايضا من ثلثين فان
الثلاثة عشر الركب من الاربعة والشعرة اذا ضرب في الخمسة والعشرين
فكان الحاصل وهو ثلثا مائة وخمسة وعشرون ينقسم ثارة مائة وعشرين
وخمسة وعشرين ويخرج من تقسيمها على خمسة وعشرين المجذورين
الركب منها العدد المفروض الى الاربعة والشعرة وثارة ستة وثلاثين
وما تبين وتسعة وخمسين ويخرج من تقسيم الاول على واحد وعشرين
جزءا من خمسة وعشرين ومن تقسيم الثاني على واحد وعشرين اربعة عشر
جزءا من خمسة وعشرين كذلك ينقسم ايضا واحد وثلثا مائة واربعين
عشرين ويخرج من تقسيمها على واحد وعشرين جزءا من خمسة وعشرين
ومن تقسيم ثانيها على اربعة عشر اربعة وعشرين جزءا من ثمانية وثلاثين
فكل خمسة وعشرين جزءا في الحكم على ما يلوح من القواعد المذكورة
لا يقتصر به بل المناظر هي سائر المقادير في المقصود عليه مجذور
ركبا من مجذورين ووجهه غير مخفى على اهل الفكرة ولكن لما كان
للخمس والعشرون من بين تلك المقادير اثنتان متصفا بكونها اقربا
يشتمل على مجذورين حصيين كان له امتياز من جهة نسبة العمل الى

الوجه

بيان عدم انقسامها على
الركب من خمسة وعشرين
الركب من ثمانية وثلاثين

الوجه

مستحقين كالسنة والسنين والركب من الاربعاء والمائتين
 الخمسة والعشرين فامل ولا يذهب عليك انه يظهر بالتام في مدارج
 ما ذكرنا فاعلق لتتبع كل مجده الى مجدي من هو ان يقسم على مجده
 من مجده من او ينسب اليه ثم يقرب الخارج او المنسوب في كل من مجده
 او ينسب اليه ثم يقرب الخارج او المنسوب في الحاصلان ما المجده من
 المطلوبان فاذا ضمت الستة عشر الى خمسة وعشرين بستمائة وستين
 من زوايا المنسوب في كل من الستة عشر والستة عشر المركب منها الخمسة والعشرين
 يحصل من الاول خمسة وستة عشر من خمسة وعشرين ومن الثاني
 عشرة وستة اجزاء منه وما مجده من ينقسم اليها الستة عشر فاذا
 الستة والثلاثين على خمسة وعشرين خرج واحد واحد عشر جزءا
 الخارج في الستة حصل الثمانية عشر واربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين
 وفي الستة عشر حصل ثلثه وعشرون جزءا واحد منه وما مجده من ينقسم
 اليها الستة والثلاثون كما هو المطلوب **الفصل الثاني** في ما يعبر به من
 بعض الاعداد ببعض الاعداد التي هي ارباب العلي **ان** الصدوق رحمه الله
 في باب تفسير قوله تعالى واحد واحد من كتاب التوحيد عن ابي ابي بصير
 ان الواحد هو الله والواحد هو الله الواحد بمعنى واحد وهو المتعبد
 الذي لا ينظر له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو الانفراد والواحد
 المتساوي الذي لا ينسب من شئ ولا يتحد بشئ ومن ثم قالوا ان
 بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على

فانه واحد جوهرا وانقسام
 في تقديره الى اقسام

العدد
 على
 اقسام
 ثلاثة
 هي
 العدد
 الذي
 لا
 يقسم
 على
 غيره
 والعدد
 الذي
 يقسم
 على
 غيره
 والعدد
 الذي
 يقسم
 على
 غيره
 والعدد
 الذي
 يقسم
 على
 غيره

الواحد

الواحد بل يقع على الاثنين فعمى قوله الله احد اي المصور الذي
 بالخلق عن ادراكه والا حلا بكيفية ذوق بالهية تعالى عن صفات
 خلقه الخديت فيمكن والعلم عند الله واهل ان يكون المراد بالمتن
 ما لا يكون موافقا لشيء اخر في تمام ما هيته او في جزئها فيكون بالشيء
 كل ما هيته ذوقا وجنسية في غاية البعد ولا يشبهها الا الله عز وجل الاعتبار
 وما هذا الشاهد لا يكون متبعا من شئ اي منفصلا بحسب الحقيقة من
 جنس كالفصل الانواع من اجناسها ولا يكون متفادا لشيء اي ساويا
 الصدوق الفصل كساوة الانواع فيه لفصلها فلا يكون حقيقة متفاد
 ملته من جنس وفصل كساوة الاعداد السدس تحت مقولة الكم المقدر
 من الاجناس العالية لا امر انو المختص كل منها بفصل وقوم كاختصاص
 الاثنين بكونه مؤلفا من واحدتين والثلاثة والاربعة وغيرهما بكونها
 مؤلفة من اكثر على حسب اربابها هذا هو الوجه في ان الهمزة في بعض
 نال جميع الاعداد من الواحد لم يحدده من جملة العدد فان العدد
 من اقسام الكم ويكون الانقسام خاصة شاملة له لا يصدق على الواحد
 من حيث هو بل يتما يصدق على ما كان منفسا كالاشياء فان فوقها
 قيل انه لم يكن الواحد من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية
 فاما معنى الاحتمال عن توصيفه تعالى بالواحد العددي على ما هو
 من ارباب العفة صلوات الله عليه هم في كثير من احاديثهم لم يسموا
 احدا لا يتاويل عدد قلنا في الجواب عنهما اولاهما لا سلم ثلاثة

الرواية الاعلى ان قول الجاهل في عدم كونه من العدد مبني على مخالفة التام
 الاعداد في عدم قبول التسمية من جهة ان كلامه من سائر الاعداد لا يخرج
 تحت جنس التام كما يتبين من غيرها من الاعداد بطول مقولة بخلاف
 الواحد المتعارف عن الجميع بغير اشارة الى ان هذا القول موافق لنقل الامر
 ام لا فغير مخرج من هذه الرواية وهو معلوم ان تلك مخالفة التي من
 عليها ذلك الحكم غير مستلزقة لطلوبهم هذا فان كون بعض الاعداد
 قابلا للتسمية دون بعض الاينافي كون الجميع عددا انما يغير اذ لا
 دليل على ان ما يطلق عليه العدد يجب ان يكون داخل تحت مقولة التام
 المعروف عند الفارابي وابن سينا وجميع من يحقق الحكمين بانه الذي
 يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عاددا له سواء كان موجوبا بالفعل
 او بالقوة وظاهر ان تامل فيما ذكره في هذا المقام انهم لم يوافقوا ما يدل
 عليه فالحق ان النزاع في تلك المسئلة من النزاعات اللطيفة اذ يرجع عند
 التفتيش والتفتيش الى جواز الإطلاق لفظ العدد عليه وعدم جواز
 معلوم ان القول بعدم الجواز في ذلك من الاحكام الشائعة للعلماء
 فيمكن ان يسطح بعضهم على الإطلاق عليه دون بعض فن يجدون
 الاعداد بتاسيدها يعرف العدد الواحد عددا فالتسمية من لا
 منها يوافقون ويعتبر بالآكم المنفصل ولعلنا في ذلك نرى بطلان
 فنعرفها بالآكمية نظاى على الواحد عددا فالتسمية من لا
 للجمع بين التناقض بين ما قلنا وما قلنا في اولنا لا لولا اننا علمنا

مقولة التام
 مقولة التام
 مقولة التام

بأن الواحد هو الذي
 لا يمكن ان يكون
 عددا

مخا

سلكنا البعجهتها في مثل هذه المسائل فيمكن ان يقال في وجه الجمع
 بينها وبين الماشية منهم انه تعالى احد لا يتناول عددا من الاربعة ان
 الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد لكنه ربما يشارك في سلكه
 بعض الاعتبارات كما تعرف بين الناس في تعداد اشياء متماثلة
 يستداه من الواحد فيقولون عند عدل اربعم مثلا واحدا ثانيا ثلثة
 وهكذا فلا يكون الواحد بالمعنى الذي يقصدونه في مثل تلك
 الصورة الا يقال لا يتصافى بغير من جهة استلزامه حينئذ لا يقل
 لثان مما قل له ولا يتصور عدم جواز تضافته تعالى بالواحد في هذا
 الغير الا يقتضيه انه يتم كونه واحدا من عدة موجودات على وجه
 الذي هو مع غيره تحت جنس من الوجودات الاستلزامه التسمية وهذا
 الذي ذكرناه مؤيد بما رواه الصدوق رحمه الله في باب معنى الواحد
 التوحيد والموت واحد من كتاب التوحيد عن المقدم بن شريح بن عمار
 عن ابيه قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام
 يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد قال في فضل الناس عليه السلام
 يا اعرابي لما ترى حافية امير المؤمنين من تقسم القلب فقال امير
 عليه السلام دعوه فان الذي يريد الاعرابي هو الذي تريد من الغم ثم
 قال يا اعرابي ان تقول ان الله واحد على وجه انما هو من
 الذي يريد ان يكون له واحد يقصد به باب الواحد هذا ما لا
 يجوز لان الثاني له واحد في باب الذي اذا ما ترى ذلك من قال

بل يشترك كل معنى من
 المعاني

ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به الجمع من الجنس
هذا لا يجوز لان ترتيبه وجب من ذلك وتعالى ولما الوجه
الذي ان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس في الاشياء شبه كذلك
ربنا وقول القائل انه عز وجل احد المعنى يعني به انه لا يتقسم في وجوده
لا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل الحديث وقد نفى الصدوق
رحمه الله ههنا التوضيح هذه الرواية بكلام طويل الدليل فارجع ان
اريد الله به وقد ذكر الاستاذ مد ظله في اوائل شرح كتاب التوحيد
من الكافي هذه الرواية فوضحها بان قوله يزيد من القوم اشار
الى ان الاقرار بان الله واحد جزئيين كلاهما واجب الاول لا فرق
به بظاهر القلب وهو مشترك بين الفرقين الثاني جزم وعزم من اهل
القبلة الثاني الاقرار به بباطن القلب اي ان لا يحجزوا بين اهل البيت
وحدة تعالى فان منكر لازم الشيء منكر له في الحقيقة ولا سيما اذا كان
الذموم واضعا عليه الحديث القدسي لا اله الا الله حصص في كل
حصص امن عذاب حيث قال الله تعالى سمع بكم وعلمها وانما من شهادتها
رواه ابن بابويه في المعين في الخبر باب ما حدث به الرضا عليه السلام في
مرعته ينفذ بقره وقاله بابي الامة اذ هو ان يقول في عدل الله اجمعين
الا قاطره غلا واحد ثمان ثلثة وهكذا وهذا يستلزم ان يكون لله
ثان في الالهية التي هي احسن صفاته وقوله النوع من الجنس لانه القسم
التوحيد من كل بشارك انما هو معنى في وجوده ونفسه في الخارج

١٥١

سواء كان المعنى عام الماهية ام بعضها ام خارجا كما تقول يريد واحد من الناس
اي لا يثبت له ابناء جنسه في خفاية كغيره وشجاعة وكذا قولك
الانسان واحد من الحيوان او من الماشي والثلثية القيل بان غيره من اهل البيت
في معنى اي وجوده في نفسه في الخارج سواء كان عرضيا كالبياض ام ذاتيا
الانقسام في الوجود والانقسام الى الاجزاء المنفصلة كانقسام البيت الى
الحدران والسقف ونحو ذلك والانقسام الى الاجزاء المحسوسة او الاجزاء
المقدارية المنفصلة لغو المتعينة في ذهن من يقسمه كانقسام الجسم
الى نصف ونصف والانقسام في الوجود الانقسام الى الاجزاء المنفصلة
المقدارية مطلقا او المتعينة كانتقام الجسم لغو الى هذا النصف وذلك
النصف انتهى ولا يذهب عليك ان عدم جواز الملاقاة الواحد العدي
عليه تعالى على ما يقتضيه لا ينافي جواز الملاقاة ما وقع من مثل قوله تعالى
ما يكون من يخوي ثلثة الالهة اجمعين والاشنة الالهة اجمعين فان ليس
كالملاقاة ثلثة فاما التسمية اجماعا او لا ينافي الاشتراك في الالهية بحال
ذلك فتدبر ان سمعا من الفقهاء قد سئل في مسئلة قضاء الصلوة
الفارقة للصلاة الزتيت على تقديري وجوبه وانما كان في
بعضهم ذكره والاول ان الضابط يتكرر بها على وجه يحجب الزتيت على
جميع الاحتمالات وقد ذكره الشهاب الثاني رحمه الله في شرح المعنى
ثم فصل ما يقوله وهي ثمان في الاول يعني من يكون الفات ثلثين
وعشرة في الثاني اربعة وعشرون في الثالث ثمان وعشرون في الرابع

فلا تقتضيان زيادة استغنى عنها كما عرفت وايضا التزام الابداء في كل مرة
من مرات التكرار وعينها ابداء سابقا وقع في جامع العباسي
مشقة محنة لا يلائم عليها لعدم تفاوت في حصول المقصود اصله على
اي ترتيب كان وليست شري ما كان باعنا للشيخ رحمه الله على ان
هذه الكلفة المحلة مع علو شأنه عن مثل تلك الفضلة في اشارة ذلك
واما الثانية فلا يلائم ان كان في صورة فوات الاربعة يكون مقتضاها
اقل مما يقتضيه الضابط الاول ولكيما تقتضي في صورة فوات خمس
ازيد مما تقتضيه الضابط الاول في تكثير ثم فيما بعد وجب الاتقان
فانما تم لغش فاشترى ولما عرض عنها الشيخ رحمه الله في صورة
فوات الخمس الى التمسك بالضابط الثالث وايضا يقتضي في كل مرة
ملاحظة صورة السابقة عليها وهكذا وهذه كل مرة مستغنى عنها
في غير هاتين الضوابط الثالثة فلا بد ان لا تقتضي في صورة
في صورة المذكورة زيادة في عدد الصلوات ولكن يرتبها مقتضى
زيادة في عدد الركعات اذ انما يرتب في الترتيب بالعدد الرابع
عند انقضاءها على الثانية او الثالثة ويرتبها في الضابط الثانية
ايضا على مثل تلك الزيادة التي هم الان يتربط فيها تقديم ما هو
الاخصر في جميع المراتب وحينئذ يقتضي الضابط الثانية في ترتيب
فوات صبح ومغرب وعشاء اسف من الثالثة لعدم امكان
الترتيب بينها على الثالثة باقل من عشر بن ركعة واحدة على

تجب ما تقدم في ترتيب الركعات

الثانية

على الثانية بخلاف عشرة فتدبر انما يشترك الضوابط الثالث كل في
تفقد آخر هو عدم مناسبة شيء منها لما بعد الخمس من اليومين
في صورة الست والسبع فاما ما يشتمل المروء على ثمانية بعضها مع
بعض وظاهره ان بعض الاحتمالات المتصورة بحسب الترتيب
والمتاخية عن المختلف سابقا حينئذ عند الترتيب بين الحاصلات
ما يحصل في التخاليف بالاربعة صور فوات الخمس وادى
ايضا عند فرض اشتغالها على ثمانية اثنين منها واكثر وتفصيلها
في هذا المقام ان في فرض فوات الثلث صلوات مخالفا كظهر
وعصر ومغرب مثلا كانت الاحتمالات مستحكمة الترتيب صلوات
بتسع صلوات على الضابط الاول ويتبع على الاخيرتين ولا فرق
اثنين من الثلث متماثلين كظهر بن مع عصر تنزل الاحتمالات
الى ثلث لفظ الثالثة الاولى بقية الست على اسفل من
الاحتمالات الحاصلين من تقديم احد على الاخرى عند
التخالف ويجعل الترتيب حينئذ بحسب صلوات الظهر وعصر ومغرب
عصر فظهر ثم عصر في صورة فوات اربع مخالفات كانت الاحتمالات
اربعة وعشرين وكانت الترتيب حاصلا بـست عشر وخمس عشرة
او ثلث عشرة على اختلاف مقتضى الضوابط واذا فرضنا ثمانية
مع بعض فله ثلث صور فان كانت اثنتان منها متماثلتين و
الباقيتان على التخاليف كظهر بن مع عصر ومغرب تنزل الاحتمالات

وتظهر

الى الثاني عشر باعترافه وان كانت الباقيات الى اقسامها ثلثين من نوعها
 كظهرين وعشرين تنزل الاحتمالات الستة بقسمة الاربعين والاثني عشر
 على الاربعين الساقطة بالتاليين وان كانت ثلث منها مائة اوقات كحاشي
 ثلث مع ظهر تنزل الاحتمالات الى اربعة بقسمة الاربعين والعشرين على
 الستة الساقطة بالتاليين ثلث ويحصل الترتيب في الصورة الاولى سبع
 صلوات مغرب محال يظهرين ثم بعشرين ثم بظهرين ثم بعشرين وفي
 الثانية سبع صلوات ظهر محال يظهرين ثم بعشرين ثم بظهرين وفي
 الثالثة سبع اوقات محال يظهرين ثم بعشرين ثم بظهرين وفي
 فوات خمس صلوات متعاقبات كانت الاحتمالات مائة وعشرين وكان
 الترتيب حاصلها خمس وعشرين او باحدى وثلثين او باحدى و
 عشرين على اختلاف الضوابط فاذا فرضنا اشتغالها على التالين كان
 نوع واحد فله ثلث صوم تالين اثنين منها او ثلث اربع وعشرين
 نوعين فله صوم تالين اثنين منها من نوع واحد وعشرين من نوع اخر
 او تالين اثنين من نوع واحد واخر من نوع اخر فله صوم في هذه الصورة
 الخمس كعشرين مع ثلث وعشرين مغرب تنزل احتمالاتها على اربع
 الى ستين ويحصل الترتيب حيث ليس مع عشرة تنزل الاحتمالات اربع
 مضافا اليها اربعة الاولى وفي الثانية عشرة كعاشا ان ثلث مع عشرة
 مغرب تنزل الاحتمالات الى عشرين ويحصل الترتيب بثلث عشرة
 بعشر وعشاه ثم مغرب وعشاه وهكذا ثلث مرات وفي الثانية عشرة

الى

اربع مع عشرة تنزل الاحتمالات الى خمسة ويحصل الترتيب بسبع بذكر
 الاثنين اربع مضافا اليها الاولى وفي الثانية عشر وعشرين مع مغرب
 تنزل الاحتمالات الى ثلثين ويحصل الترتيب بثلث عشرة بذكر الثلث
 اربع مضافا اليها الاولى وفي الخامسة عشرة كعاشا ان ثلث مع عشرة
 الاحتمالات الى خمسة عشر ويحصل الترتيب بسبع بذكر الاثنين اربع
 مرات مضافا اليها الاولى واذا قاطعت فيما تلواه عليك مضافا لظهر
 في هذا المقام سوى ما يتأهل انشاء تحرير المزام فوالله عديده جديد
 ان القاطعة في تحصيل احتمالات ما تم على المتعاقبات ان ينقسم الاحتمالات
 المكتبة في الجميع عند فرضها على احتمالات متعاقبات عند فرضها
 ان كانت من نوع واحد وان تنقسم على جميع احتمالات كل من النوعين او
 الاختلاف ان كانت من نوعين او اكثر فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت
 امثلتها فاما مقرر فصل الثانية ان شاء الله تعالى من الترتيب الثاني فيقول
 او انقسم اليها لاساس صارت الاحتمالات سبع مائة وعشرين وكذا ما ذكره
 بعض الفضلاء في شرحه يقولوا لا يوافقهم حصص هذا في الوصية فان لاساسه
 وان شئت امكن احدى عشرة في الائمة كما اننا نعلم من الترتيب ويحصل
 هذا الحكم من هذه الطريقة انتهى هذا ما ذكره الترتيب الاول من الترتيب
 وله كانت سابعة صارت خمسة الاولى واربعين اسفلا امكن على تمام
 الاحتمالات المكتبة في المراتب بحسب الترتيب والاشكال على المتعاقبات
 ترى وان ساكنه الترتيب انهم انهم بقوله الاحتمالات المذكورة في المتن

فاصول في الاحتمالات
 في الترتيب
 في الترتيب

من حصول الترتيب في الاولى بثلاث وستين او احدى وثلاثين على
مقتضى الصابطين الاخرتين وفي الثانية بما لا يتجاوز سبع وعشرين على
الصابطة الثانية يجب ان يكون عدم التفاوت في قدرها يحصل على الترتيب
بين صورتين المتخالفتين والاشكال على التماثل فان قلت لعل من اوجها قد
سرها بيان حال التماثل غير اليقينية كما لا يكون في التماثل اليقينية على
بعضها ليست والجميع المتماثلات قلنا يا ايها هذا العمل في هذا المقام يخرج
الشبه الثاني في شرح اللفظ بعد ذكر مقتضى الصابطين في الصورة الاولى
بقوله ويمكن فيه خمسة ايام ولقاء في الفريضة الزائدة انتهى فاسل
الثلاثة ان التمام بالفريضة الزائدة كما افاد في رسم انما يتبدل حسب اداء التمام
الابتداء بها ولم يمتد ذلك الا لتمام ولا فائدة فيه ايضا اصلا فلو وقع
الابتداء بعينها وخرجت بها المكان اقصا كما لا يخفى في الصورة التي التمام بالفريضة
الاولى سواء كانت موافقة للزاد في ايام او العجب ان المتأخرين لان المتأخرين
في هذا الشرح مع سندها بالتمام في التعداد والجميع لم يتطو الى هذا التمام
بما في هذا الكلام الاربعة ان كل صورة من صور التعداد في هذه الصورة المتماثلة على
ثلاثة اعداد باعتبار ثلث مجموع الصلوات العشرة وعدد ايامها واما
الاختلاف النوعي الثابت لكل من الانواع بالنسبة الى كل واحد من هذه الصور
يكون مساويا للاولى كما في صور التماثلات وقد يتصور غير مقدارها في بعض
صورها تالم على التماثل في اعدادها واما الثالث فهو ما ذكر عن الثاني
يا ايها في خمسة عشر ايام ثلثه مع ظهوره في صورة التعداد في هذه الصورة

في هذه الصورة المتماثلة على التماثل في اعدادها واما الثالث فهو ما ذكر عن الثاني

عدد

وعدد الانواع ثلثة وعدد الاختلاف اثنين وعلى هذا القياس يمكن
ان يجعل هذه الاعداد الثلاثة زيادة بتحدد بموعتها على صورة الجدية
مقدمة لقدرة ما يحصل من الترتيب في كل من الصور المتخالفات كانت او متماثلة
على نوع من التماثل او لا كما افادنا ان احرزنا بعد المجموع في عدد الانواع
من الحاصل عدد الاختلاف يكون الباقي هو عدد ما يصح به الترتيب في جميع
الصور المفروضة وايضا ان احرزنا بعد المجموع في عدد الاختلاف في
اضفا الى الحاصل ما به التفاوت بين عدد المجموع وعدد الاختلاف في
المجموع موافقا ايضا لما يصح الترتيب في جميع الصور وايضا ان احرزنا
عدد الانواع في متلوعه المجموع ثم اضفنا الى الحاصل واحدا يكون للكل
حاصلها ايضا في الجميع واذ حصلنا العدد باحدى تلك الصور ليطبق
التاثير ان تذكر المتماثلات بما يجب بعد اتمامها تقدم ما هو
حتى يكل العدد فيحصل الترتيب مع تخفيف عدد الركعات ايضا في
فوات ظهر صحيح فظهر من عتاء ان ثلث متلا تقتضي الصابطة الاولى
ان الترتيب السطر في الثلاثة وثلاثون من الحاصل في خمسة عشر
والصابطة الثانية ان تغرب الستة في الاثنين وتضيف الى الحاصل
فيحصل ستة عشر ايضا والصابطة الثالثة ان تغرب الثلث في الخمسة عشر
الحاصل واحد ايضا فيبلغ ستة عشر ايضا في المجموع واحد فاذ كان التماثل
من احدى الصور والظهر للفتاء مع مراعاة تقديم الصبح في سطرين
اضفا اليها الاولى من المرة السادسة حصل المطلوب وعلى هذا القياس

تسب

في صور في ذات عشر صلوات سبعين وعشرين وعشرين وعشرين
تتضمن الصلوات الاولى ان تغرب الشمس في الغسق وتسقط من السماء
الربعة فيبقى ستة واربعون وتنتهي الثانية ان تغرب الشمس في الاخرة
وتنتهي الثالثة في غروب الشمس في غروب الشمس في غروب الشمس
ان تغرب الشمس في الغسق وتنتهي الرابعة في غروب الشمس في غروب الشمس
فإذا ذكرنا الصلوات في الغسق وتنتهي الخامسة في غروب الشمس في غروب الشمس
وتنتهي السادسة في غروب الشمس في غروب الشمس في غروب الشمس
فالحفظ هذه الصلوات الثلاث فان اتفاق اصابته انما لها في امثال هذا الزمان
من النوازل وان كلامها في الاحتمال الى طريق الصواب كالنجم الزاهر
للاستبانة اذا مرتبت الغوايت ترتيبا معين يكون ابدوا الاحتمالات
من عكس هذا الترتيب فإذا اكرهت متخالفاتها على الترتيب بقدر ما يصح
من احوال العكس يظهر بالتحقق الترتيب على جميع الاحتمالات في
صورة ثلاث عشاء ان تلك وعشرين وعشرين وعشرين وعشرين
الترتيب وكذا ترتيب العشاء والظهر والعصر من حيث على ترتيبها
الصلوات في مثل هذه التسعة عشرة في هذا الترتيب على تقدم عشرين على
عشرين وعشرين ان تلك عكس الترتيب الاول الذي هو بعد الاحتمال
من حيث على ما يراه الاحتمالات ايضا يبق اولى فيحصل المطلوب بها
بالاشبهه وهذه الدقة بمنزلة ميزان لتتبع جميع المواز في الترتيب في
لاحتج ان الصلوات الكلية ايضا بل هي في نفسها سابعة اربعة متشكلة

في صور في ذات عشر صلوات سبعين وعشرين وعشرين وعشرين

تختص

لتخصيص الزمان مخفية عما سواها في هذا المقام فافهم السادة ان معنى
كون تلك الصلوات كلية ان مقتضاها هو ان لا يحصل في الترتيب
الجميع الصور في الجملة فلا يتقدم فيها إمكان اتفاق وضع نادر في صور
ما يمكن مع مرتبة بغير خاص يحصل الترتيب فيها اقل ما تقتضيه الصور
المذكورة بتبديل كالتحقق في الاربع المتشكلة على تمام ثلاثين والخمسين
المتشكلة على تمام ثلاث ثلاث من إمكان صحة الاولى من تسع وثلاثين
من اثنتي عشرة كما صورناه في الأمثلة المفصلة مع ان مقتضى الصور
فيها العشر والثلاث عشرة في ذلك يجري مجرى الشواذ بالنسبة الى الأصول
للفقهاء والاصول الفقهاء وانما لها بالامر فيها نحن في احوال
فانها لم يدر بطرح تحت خابطة اسلا واما امثال الصور بين المذكورين فغير
خارجة عن حكم الصلوات المذكورة بل انما لها على ما يطرق الى كمالها
يخفى السابعة انه ترتيب بين الصلوات المذكورة ان في ثبوتها من الصور
لويبلغ عدة الصلوات اللازمة لتخصيص الترتيب فيها الى خمسة امثال
عدد مجموع الفوائت فقط ومن البين انه على هذا الايلزم حرج على الخلف
على قول يوجب تخصيص الترتيب عليه من منتهى من الفقهاء ببلدة الدية
عنه معلوم لا بكونه جريا في كثير من مواضعه فكانه نظر الى تصاعيف تكثر
الاحتمالات بفرض اولى كثر في الفوائت المتخالفات فقام عليها ترا
كثرة الصلوات اللازمة لتخصيص ترتيبها بدون تأمل في حال المتخالفات
والمتمثلة وفي حال ما بعد الخصص وما قبله او كذا في امثالها من الدقة

في صور في ذات عشر صلوات سبعين وعشرين وعشرين وعشرين

المذكورة المحجبة عن أكثر الأذهان في هذا المقام والأكيف يتصور
 ألا يمكن وضع أمثال وجوب شهرين متتابعين عند نفوت صوم يوم
 من شهر رمضان بعلته لزوم الحج إن يدفع بها وجوب أقل من خمسة
 أمثال الفاشرة عند التعريط في حفظ نيتها مع أنه لا شك في أنه أحوط
 فكان على بصيرة في تخليص الذمة عما شغلها بالطريق البغية واستعد
 بالله من موجبات الاجتهاد في الاحتكام الديتية ومعها أنه تعالى قال
 في سورة الأعراف ويونس وهو والعدد الذي خلق السموات
 والأرض في ستة أيام والمراد السموات والأرض وما بينهما ما خرج من فروع
 الفرقان والنزول بقوله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في
 ستة أيام والكلام عند التبيين هذا المراد في مقامات ثلاثة للمقام
 الأول كيف يجمع ما تضمنت هذه الآيات مع ما في قوله تعالى في سورة
 فصلت قل أنكم لتكنون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون
 له انداد ذلك رب العالمين وجعل فيهم من غولها وبارك
 فيها وقدر فيها أقوالها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوفى إلى
 السماء وهي حات فقال لها وللأرض ائتيا لهما أو كرها قالتا أتينا
 طائعين فتبينت سبع سموات في يومين الزمة فان ظاهرها أن
 خلق الجميع في ثمانية أيام فالشهور بين المفسرين في رفع هذا التقاد
 أن المراد بقوله في أربعة أيام في ثمة أربعة أيام بأن يكون خلق
 الأرض في يومين منها وتقدر الأوقات فيها أو هو مع جعل الأرض

في ستة أيام
 والارض وما بينهما خلقا في ستة ايام

في ستة ايام
 والارض وما بينهما خلقا في ستة ايام

من فوقها والبركة فيها في يومين آخرين فإذا انضم إلى تلك الأربعه السوا
 اللذان قضى فيها السموات السبع كما دل عليه آخر الآية يبلغ مقام
 وأيد ذلك بما رواه من طريق عكرمة عن ابن عباس على ما ذكره صاحب
 تفسير مجمع الصادقين في تفسير سورة فصلت أنه خلق الأرض في الأربعة
 والأشهر والجبال في الثلث والأشجار والمياه في الأربعة والسموات
 في الخمس والشمس والقمر والنجوم والملائكة وآدم في الجمعة وخلق
 منها ما روى عن مجاهد على ما ذكره صاحب مجمع البيان في تفسيره
 الأعراف أن أول ستة أيام هو الأحد واخرها يوم الجمعة فاجتمع
 الخلق يوم الجمعة فذلك سبعة سموات وقال الأستاذ مد ظله في شرح باب
 خطب التسخير من الكافي في رفع هذا الثاني أن أربعة أيام محصورة
 بخلق ما على الأرض وخلق الراسي والثاني بخلق البركة في
 الثالث والرابع بخلق الأقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والكل
 المذكورين في سورة الشارعات بقوله تعالى أخرج منها ماءها ومرعاها
 وإن اليومين الذين خلق فيهما الأرض متجددان مع ما خلق فيهما
 السموات إلا أن الثاني في اليوم الأول متعلق بالسموات والآخرة
 وفي اليوم الثاني ببقية بعض أجزاءها من بعض فخصه في الاستمرار
 مخلوقة في يومين والأرض في يومين ولأن في أيام خلق الجميع
 على ستة هذا ما ذكرنا في هذا المقام ولا يخفى أنه يمكن أن
 يرفع الثاني المذكور بوجه آخر هو أن يكون الأيام الأربعة

مجدوه من الزمان كثر ايام عاينها كذا اخرى فان قلت قد يرى في كتابي ان خلق
 عن في الصلح من الرضا على جميع بها اجاب بر عن سؤال المليون عن قول الله عز وجل
 هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام قال يكون قادر على ان يخلقها
 في طرف من الزمان اكثر من ان يخلقها في ستة ايام ليعلم الملائكة ما يخلق فيها بعد
 شئ في ستة ايام وما يحدث على الله تعالى في بعد مدة الحديث فكان
 هو الحكيم المظلمة هيما قلنا هذا ايضا انما يفيد وجها اصل النكز والذكريم
 امكان خلقها في وقت كابد على قوله على جميع في طرف من الزمان وقوله شيئا بعد
 شئ في بعد مدة على طبق ما قصده المليون في السؤال واما وجه حصول
 ستة ايام دون الخمسة والسبعة مثله هو انما يتم ساكنة في خلق النمل والنمل
 صانع اناره ونصنع احبارا لملأه الاخذ من امثال تلك الاسماك من زمان
 بالتفصيل ولما على ان افعله تعالى مبنية على الحكيم والمصالح وان حكمت
 ان يكون افعاله بالانسية المخلوقة فانه على جميع في قسم يسير عنه في كل
 آن ارادة قد قصير بدون تفكير على مادة او مدة في قسم يسير عنه الا بعد
 مدة اجري عاينها يحصل استعداد مادة في تلك المدة على سبيل التدرج
 وان خلق الماء الذي جعله مادة لساكن الاجسام والجسمانيات وما
 ينشأ من القسم الاول وخلق السموات والارضين وما في حكمهما من
 القسم الثاني وهذا حكم الطين ما به جميع الملائكة وكثير من قد علمه القاد
 كما هي في جهنم الابدان فما ذكره المفسرون من ان معنى خلق السموات
 والارضين بداهتها الا من شئ ليس في شئ ولا في مفسر على امير المؤمنين

وقد خرج به فها من خطبة التي ذكر فيها ابتداء خلق السموات والارضين
 بعد ذلك خلق الماء وحركه بالريح الخافوف من فوق من مسبح سموات
 الخليفة ثم ان القسم الثاني يستدعي بالانسية الى كل مخلوق قد له عينا من الزمان
 كما يريد ان يتبع الا من هذا المعنى الذي خرجت عاينها في ان يخلق فيها
 اصناف النبات من موادها العنصرية وانواع الحيوان من موادها في انما
 امثالها في خلق ذلك خلق السموات والارض من مادة التي هي الماء بعد
 حصول تلك المادتين من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوصية الحكيم
 الداعية الى اجراء عاينها في خلق تلك الامور من موادها على التدرج ثم
 تقدير قدر خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع في معرفة فائدة من
 اسرار الغشاء والقدرة التي لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر بل قد
 كرم على جميع الغريرين والمسلمين بالاسئلة عليهم السلام بالانفس
 التي تفتش المخرج الدال على كثرة من الفرائد والخبر قدس المقام ان لا ان
 اليوم عاينها عن زمان تمام دورة الشمس بحركتها السريعة العارضة للكون
 بالتيوت في كيف يتصور ان يكون خلق السموات الخاضعة للشمس وعينها
 من الكواكب في عاينها من الزمان المذكور وهذا لا يكون تكون الارض في
 زمان دورتي وستلونها الدقة السخيرة والجزرة فقد ذكر ابن العربي فيا سماء
 بالفتحة السبع من زمان دورة الفلك الاطلس فلا يكون سقوطها في السبع
 بالسموات السبع في السقوط بها الا بالانوار وهما غير الزمان وفيه انما اصطلاح
 مني على اصول الفلسفة ياتي عن اللغة والعرف البسيطة عليها ان لا شريعة

في خلق السموات والارضين
 في خلق السموات والارضين
 في خلق السموات والارضين

ولطهر ذلك الطبق المفسرين على تأويله لما جعل تلك الأيام على زمان
مسا ولقد نهى بها عما يجعلها على وقتها أو مرات متعددة بعد ما حكي
معنى خلق الأرض في يومين فخلقها في مرتين مرة خلق أصلها و
مرة تميز بعض أجزائها عن بعض وكذلك السموات وغيرها لا يخفى
أن شيئا من الثاني لا يلزم ولا سيما الثاني لا يلام بغير خصوص يوم
من أيام الأسبوع لخلق كل منها في الروايات وذلك ظاهر جدا ولا يحتاج
العقلاء إلى أن لا يمكن خلق الإنسان مثلا من خلقه سعادة في أهل من سعة
اشهر ويكون خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام مع أن لها
قال تعالى في سورة المؤمن خلق السموات والأرض في ستة أيام من خلق الإنسان
ولكن أكثر الناس لا يعلمون وأيضاً الخياة تعالى بخصوص قدر زمان خلقها
لا بد له من تكملة أو ما في الباب أن يكون من جهة خلقه أو تفرقة خلقه
في المقصود والذين نسب شيئا منها هيئاته أو لم يكن لأجل معرفته العباد أنه
تعالى قادر على خلق مثل السموات والأرض في هذه الالة القليلة فقلتم
إن ذلك ليس بحق في هذا الطلوع بعد الإخبار بامتثالنا له إذا أراد
شيئا أن يقول الله فليكن وأمر كان لا يقتضيان عليهم بأن خلقه في تلك
الدة الزيدة كان لأجل توبيخ ما يتلوهون البير في أسره ما شئهم و
معاذهم فظاهر أن قدر ستة أيام لا يصلح لهذا المقصود فالوجه أن يفسر
اليوم ههنا العلم عند الله وأهل به بأفهم الله تعالى ثانياً في سورة الحج بقره
يستعملونك بالعذاب ولين يخلق الله وعدة إن يوماً عند ربك ألف

سبحان ربك

سبحان ربك

سبحان ربك

سبحان ربك

سبحان ربك

ان يكون كل يوم من هذه السبعة من زمان الدنيا والزمان المتأخر
يكون كل يوم منهما والخبير ان السبعة منه فكون ما اخبرنا به
الايتين الاوليين حال الزمان المتقدم وفي الثانية حال الزمان المتأخر
فلا يحد فيها يلج من بعض الاشارات المأخوذة من انشغال كان وقد
الزمان المتقدم اسابيع وبقي الاول من ايام بالاحد والثاني الاثنى
وهكذا الخالصة وكذلك قدره شبهة زمانية على منها فثلاثين يوما
سقى لخلقها بالبحر اوى وضمان على اختلاف الروايات في اول شهر البند
وثانيها بمصر وشمال وهكذا الذي الجملة وشعبان وعلى قوله ثمانية
الجميع سنة كاملة من اوقات الثلاثة وستين يوما ثم جعل ايام اسابيع
ومشهورا مائة ايام تلك الاسابيع والثمانون في الليالي والاربعين
وقد ساعد عليهم ما في سورة القدر من قوله تعالى ان عدة الشهر
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها
اربعة ثم فتنهم بذلك اصل الامر وى انشغال خلق الارض والسماء
في يوم الاحد وخلق الملائكة في يوم الجمعة فلا يحد انشغال خلق
تاخر اصل اليوم فتاخر خلق السموات والارض و
لا انشغال الزمان خلق الملائكة فيها تاخر عن التأخر منه من في السموات
والارض علم اخر في حديثنا الرضا عليه السلام وسبقهم بدار السلام
روى ان دخل الارض كان في ليلة خمسة عشر من رضى القعدة
ودون السجدة وايقاض العقل من جرحان تقدم اعتبار تلك الاشياء

بعضها من بعض وانما لها تلك الاساس على هو الارض ^{فيها}
من خلق الانسان بلجين ايضا خلاف العادة ثم ان يولج مما ذكره
صاحب المراءى القول وقد اجمعت اليهود على ان الله تعالى لما
خلق من السموات والارض استوى على عرشه مستقيما على
قفاه واضعا احدى رجله على الاخرى فقال قومه منهم ان الله لا يركب
هيئة الاوف ^{ثلاثة} يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون بالسر الذي
وذلك ملغى من لدن آدم عليه السلام الى يومنا هذا ويستم الخلق ثم اذا
بلغ الخلق الى النهاية ابتداء المرو من ابتداء الامر يكون الاستوى
على العرش والخلق من الخلق وليس ذلك اما ان كان وعنى به هو
الستقبل اذ عدت بالايام بالالوف انتهى ان بعضا من الكتب
الماورقة كالنور وكان متعصلا للاشارة الى ان المراءى بالايام
الخالقة فيها السموات والارض هو الايام الى ما بعد ولكن اليهود
لم يمتنعوا بكونها سابقة على زمان الدنيا او قد ولى في زمانها
موتها باتباعها على بعض الزمان الذي انقضى حالها من السور لم يتم
انفسهم من ان شريعة موسى هي اول ايامه وشروع في التكليف
حتى الى ايامهم الا انهم يمتنعون سابقة مستلزم لا مكان ورفع
فمنه على شريعةهم ايضا فتم فاذا اتاهاست في مراح ماضوناه وبيدنا
يظهر ان الله السموات والارض وما بينهما المعبود عنها بالدين بما يراه
شخص بخلافه من نقطة الى ما على خلق حصول استدلاله بالدين

[illegible]

عن رجل خلق الدنيا في ستة ايام ثم اخبرها عن ايام السند والسنة ثلثا
واربعة وخمسون يوما شعبان اليه تم ابدوا وثمان لا ينقص والقر
ابدوا ولا يكون في خمسة ايام ان الله عز وجل يقول ولما خلقنا
فخلقنا تسعة وعشرين يوما وخلقنا تسعة وثلاثين يوما الف ليلة
من رجل وخلقها مائة وثلاثين ليلة واثمناها بالخير فتم مائة
وعشرين اربعين ليلة وخلقنا تسعة وعشرين يوما والحرم ثلاثون
يوما ثم الشهر بعد ذلك شهر تام ومائة واثمناها بالخير فتم
دلالة هذا الحديث على ما ذكرنا ان السنة اقل من اربعة ايام من ان
شعبان من السنة الشمسية والعمر من الدهر وثمانين لم يخلق ثلثا
وسين يوما فتر في موضع واحد لوجه على الدينور فاما ان يجر الايام
السنة ايضا على الايام الدينور فهاهنا ما يلزم من اخذها انها ان يكون
السنة الاولى من سنة من الدنيا ثلثا فتر اربعة وعشرين يوما فلا يلزم
هذا التقصان في جميع السنين وانما ان يجر على الايام الربانية فلا يتصور
الاخذة لا المذكور فيكون ان يوما من تلك الايام كانت سنة من ثلث
السنين فيحقق ان المرام بتلك السنة السنتان الربانية على ما وقعنا
ان المرام بالايام السنة الايام الربانية ولما السنة الثمانية في الحديث فيجب ان
تعمل على السنة الدينور في السنة ثلثان بعض مشهورها وقولنا على
ذلك ما يقع من نفع التقصان في تلك السنة وعشرون يوما على ذلك
المذكور بل على انه لم يخلو الايام السنة وثمانين يوما على الاخذة

الاول فيكون في السنة ايام السند
عبدان على السنة
الاول فيكون في السنة ايام السند

المذكور عن ايام السنة الربانية المذكور في وقوع خلق الدنيا في مائة ايام
عن تلك السنة تسعة ايام كانت ايام السنة الدينور ثلثا وسين وكذا
يدل على ان الايام المحتركة لو كانت عشرة ثلثا كانت ايام السنة الدينور
ثلثا وسين وكذا لو كانت عشرة ثلثا كانت ايام السنة الدينور
القياس فيظهر بذلك انه مبني على ان الحجة الالهية اقتضت مساواة
الايام الباقية بعد الاخذة من السنة الربانية مع ايام السنة من السنين
الدينور فيقطن الذي من لزوم تلك المساواة بين هاتين الايامين
انها مبنية على ان يخلق واحد في ايام السنة الدينور وسين في
الدنيا ومحسوبة من هاتين الايام الباقية المذكور في سنين
الاجل ههنا وفي هذه انتساب الايام السنة المحتركة ايضا لاجل خلقها
فحين من مدارج ما فرنا من هذا الاخذة لا يكون على النسخ المذكور ايضا
فانه لو لم يقع او وقع الا على الضو المذكور لكان تزييدا في سنة من سنة
الدنيا على يوم من الايام الربانية او ينقص عنها وهو خلاف ما احذرنا الله
به من مساواة ما البنية على حجة ومصلحة من الربانية ثم يعلم ان السنة
الدينورية القمرية ثلثا واربعة وعشرين يوما مبني على التقاضي من
استقام الكسرة لافاض عن النقص في الحساب ما هله فلا ينافي كونها في
نحو ذلك عليه بخلاف ما مات مستوية في ثمان واربعين دقيقة على الضو
بالاجل ههنا فلو ان يكون بقية السنة الربانية في ايام الدنيا ايضا
لذلك بمثل تلك الساعات والدقائق بحكم المساواة المذكور فينا من هذه

للجهة ان يكون الايام الستة المتصلة لحاق الدنيا ناقصة عنها ايضا بالقد
 المذكور الثلاثة من زيادة مجموعها على ثلث ايام وستين وقد اشارنا
 في تصوير زمان عمل الدنيا الى هذه الدقيقة فتذكر ثم بعد ما انقضى
 المذكور تعرف باذن تامل ان المقصود في الحديث على طريق المثال ان شهر
 رمضان عند اشتباهه هلاله يجب ان يؤخذ تاما ابداء ومصدق ان
 يصام يوم الشك دايمًا ويحكم ان يستدل عليه بان الشهر اثنا عشر في
 الستين اكثر واغلب باعتبار الاكمل الذي يدعى بالامام كاهن في كل محل
 منه في كل ستين او ثلث ستين يوم واحد فلكل من الشهر نصيب
 يعبر على سبيل النوبة وان كان اهل الحساب لسهولة العمل يزيد في
 ايامه على الشهر الناقص الا من من السنة الاخرى ويسمون تلك السنة
 التي صار معها بالامام بالاعتبار المذكور ثلثًا من خمسة وخمسين
 الكيسه وسببها ان قريش باءة توضع فكل شهر معين يكون
 كونه تلك من اكثر من كونه تسعة وعشرين فظهر به كذب ما رواه
 الناس في كسبه واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله من شهر رمضان
 ولما كان الحال كذلك فمضت جعلوا الاشياء في ان هذا الشهر تام او
 ناقص خصوصًا اذا تعاقب به من غير من الزايف كالصيام يجب ان
 يؤخذ تاما لما قاله الاكثر الا لعل لما كان هذا الزمان دلال
 على الايعاف في الاجتماع والوجاهة احوالنا بها تنزل عليهم عند
 الاستدلال بما هو المعروف به جميع الناس من اصل عقول الزوا

في تفسير
 في بيان
 في هذه
 الصورة

في بيان
 في هذه
 الصورة

في تفسير

والنقصان في الشهر فان مجرد الاسم المذكور فيما يتعلق به فرضه وجوب
 لاختلاف تاما كما لا يلزم نقصان في الزايف بمعنى عدم تحصيل اليقين في
 ابداء النية عنها فاضاف عليهم اليقين بها دالة على رجحان غلبة
 منها لظن كان تاما بحسب الخلقة الاصلية المقدم على قسمة الاختلاف
 فيجب ابقائه على ما كان حتى يتحقق فيه خلاف الاصل يتحقق عروض
 ومنها ان لا يشترط في وجوب اكمالها في صورة الشك في عدوها
 فان من عرض او من يظهر من قوله نعم وتكلموا العدة فيجب اكمال
 ادايته في هذه الصورة بطريق اولي ومنها انه تام على قاعدة المساواة
 كان شعبان ناقص على هذه القاعدة دايمًا وهي معتبرة شرعًا في الجملة كما
 يظهر من حكاية حقايق موسى فلا بد من وجوب الرجوع اليها عند غرض
 حصول الاشتباه ونسبتم ان هذا الحديث مما استعصم عليه
 في رواية الروايات حتى ان بعضهم لم يكتب بطريق كتمان على التام في استخراج
 المقصود منه بل اورد عليه وجوه من الطعن يظهر من الرجوع الى كتاب
 تهذيب الكمال وما اورد من ادلة ظاهره واوضحه في شرح الكافي
 بالحصول ان المقصود فيه ابطال الادعاء بان الاول يحرّم صوم يوم الشك
 عند اشتباهه هلال رمضان كما ذهب اليه المالكون والشافعية كونها قاعدة
 ذلك كما ذهب اليه جميع فالتعاليق في كتاب بيان ان اقطارهم الشك في
 الاحكام الشرعية السابقة ولو لا الاحتكام شرعيتها اما السابقة فلكون بعضها
 كثيرة اقدم عليهم بلية على الشهر الثمينة التي كل منها ثلثون يومًا

الكلام

في بعض النسخ
في بعض النسخ
في بعض النسخ

ايام سنتهم ثلثا وستين يوما بالاكس فكانوا يزودون في اخر السنة خمسة
او ستة كما هو المشهور في هذا الزمان بين المتبحرين وكون بعض اكثر بجهة
الانبياء السابقة على شريعة نبينا صلى الله عليه وآله بيته على الشهر العشر
على نحو ما يثبتون اهل الحساب فكانت ايام شهر ما بين اثنين واربعة من الشهر
وعشرين وهكذا كانت ايام سنتهم ثلثا وستين يوما واربعة وعشرون بالاكس على
الاف سنة النكبة التي يجمع من الكسور يوما فكانوا يتدبرونه في اخر السنة
بناء على اعتبار اول سنتهم من الحرم فعلى كل تقدير يلزم ان يكون شهر رمضان
تاما ابدا وعلى التقدير الثاني يلزم ايضا ان يكون شعبان ناقصا ابدا وهذا
الشرائح السابقة وما شربنا فظاهر انها ينبغي على رواية الاهل وعلوم
بالاهل والجمهر ان زمان بين وسعين معينين لهذا الشهر من سنة
الى السنة يكون زايلا على تسعة وعشرين يوما ونسفي يوم بارد فيكون
دقيقا والمجموع يعمرون عن هذا الزمان بالنسبة الى سطح وقت حصول
الاشياء في اول رمضان او اخره يجب ان يعبر بما فيها من النجوم بل
احد فلقون في بعض السور وان كان عدده في الواقع تسعة وعشرين
على تحصيل زيادة الذمة عاود في ايامها بالافضل فضلا عن اذنه كما في
الشك في عدم ما فات منه في ايام رمضان فيكون شهر رمضان في ثمانية
ايضا تاما عند حصول الاشياء المبني عليه هذا الحديث وانما ان كان
امثلا ما روي انه شهر رمضان من الشهور بوسيطه ما يثبت الشهر من
النقصان فانه بيان الواقع في صورة عدم الاشياء فالمراد بالسنة في هذا

ثلثا

ثلثا وستون يوما في الثاني ثلثا ثمانية واربعة وعشرون يوما وخمسة
الايام السبعة من الاول حتى يطابق الثاني حكاية عاود في الواقع السبعة
بالنسبة الى الشريعة المتقدمة عليها انتهى فمضمونه وقد حمل بعض من انه
اكتفاء الفضاه المتأخرين الجرا والافضل المذكور في هذا الحديث على
معنى قريب فقال السنة تطلق في العرف على التسمية التي هي عبارة عن
عود الشمس من مكانها الى مكانها الى الموضع الذي في جز اولها ولا كما في الحمل
مثلا الذي يتساوى عند حلولها فيه زمان الليل والليلان تقريبا بعد
كان الليل الطويل في معظم الايام وعلى القصة التي هي عبارة عن عود الشمس
ومعنى المزمع والامع الشمس في سمت لثلاثين اذ عشرة في كل مرة
تسقي منه او قد علم بالتجربة والرصد ان زمان الاولى يكون ثلثا من
سنة وستين يوما وكس من يوم وثمان الايام ثلثا ثمانية واربعة
حيث يوم كس من يوم ولو فرض فاد من كون الشمس في حركه
بجيت يتم دورها في ثلثا ثمانية وستين يوما زيادة ونقصان والقسم
يكون مقداره السنة القمرية ايضا ثلثا ثمانية وستين يوما كل شهر ثلثون يوما
كما لا يخفى على المحاسب وحينئذ يكون لم يكن اختلاف بين السنة
القمرية والشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشيب اكثر
من ذلك بقرين من سنة ايام وثمان القمرية افضل من جود الشمس
نعمه الى مخلوقاته في السموات والارضين ينتظم بها النظام الا
الذي لا يعلم كنه الا هو فلهذا هو المراد من جعل السنة ثلثا

وستين وجزء السنة الايام عنها بل لا يتغير العقول ان يكون المراتب
السموات والارض في ستة ايام ذلك اعني على اختلاف نظام الحركة
السموات وخصوصا النورين الذين قدرتهما الشهور والاعوام و
الليالي والايام وغير ذلك من مصالح الانام فقدره لك الاختلاف ستة
ايام في كل سنة فليسفك جذا في ذلك انتهى ولا يخفى له حال الا يحتل
من لطافة ولكم بعد الاغراض ما في من جبرته كتاب الخلق العظمى
معيوب من وجوه الاول ان كون سرعة الشمس على الوجه المذكور مستوية
لكون السنة القمرية ايضا ثلثا سنة وسنن يوما اثنا عشر حقا لان ثلث
ايام الشمس على ثلثا سنة وسنن وسواءا لثقتان ايام القمرية ^{حقيقة} مستوية
وليس كذلك فان الاول لا يزيد على خمسة ايام وربع يوم في شمس السنة
الميلانية والآخر الثاني يزيد على خمسة ايام وجزء ثمان يوم بالاقطار ^{حقيقة} فبال
جاء التفاوت بينهما في اثنى عشر يوما على تسع ساعات فالسواء ان
يزيد سرعته اجتمع بمقدار التفاوت بين زمانى السنتين حتى يساوى ايامهم
التفاوت ما بينهما الا السنتين حقيقة يكون اقل منه بجزء خمس ساعات
فالفرق بين سبعا عشرة اياما في الملاقاة السنين عليه كما مر في عامة فانه كلما
اذا كون السنة ثلثة وستين يوما في الحديث اصابوا عن الواقع سوا على
الملاقاة على معنى الاربعة ايام المقدسي وعلى ما ذكره لم يرضى الا دفع ^{حالة} ما
الثالث ان المراتب الايام الخمسة اربع ايام السداس ايام هرة الايام
كذلك يصور ان يكون بعضها اياما الاربعين وبعضها اياما السداسا وثلاثا

الشيخ الفاضل الميرزا محمد باقر
مدرس العلوم الدينية في
الكلية الشافعية في
النجف الاشرف

بظهر من الآية سورة فقلت بأمرنا بما يقصرون أن يكون له دخل في المقام
بالنسبة للجميع الرابع أن هذا المعنى الخلف الإيام لا يوافق شيئا من
الروايات الدالة على تعيين يوم من أيام الأسبوع لخلق كل مخلوق من
المخلوقات المذكورة وطرح الجميع لأجل هذا المعنى بعيد عن الاتفاق جدا
فمنه انه يرى في مجموع البان وغيره في تفسير قوله تعالى في سورة
الأنعام والنجى في كنههم فلاننا نحن سنين ولانها واسعا قال الله تعالى ما
لبنوا له عيب السموات والارض الا ان يوحى اليه بالاسماء علماء عن هذا
لبنهم فاحضر على الخ في القرآن فقال انا اتخذ في كتابنا ثمانية فقال
ذلك بغير التمس وهذا بنى القمر الحديث فيضع ذلك على ما ينبغي
محتاج الى التقدير فتصور حقيقة الستين المذكور بان على سبيل الاستحسان
ولتقصير ما مقام اخر وسيفتح هذا النوع من مطالب اخرى من جهة لبيان
ان شاء الله تعالى فاعلم ان الستة اشياء عبارة عن مدد وهو المتكبر
الحاسد من احدى اركانها وذلك الدقة على ما استقر عليه هذا الخبر من
واحد من المتقدمين فلاننا نحن وسنن يوم اربع نام من يوم
سائر الارصاد الشهيرة لا يبلغ الكمال الى الرابع بالاف سنة بدقاي معدلة
كافضل البرهانى في شرح التذكرة على هذا البان ان ثلث عشرة دقيقة
وفلنا اخلص دقيقة وعلى سبيل العرب اثنا عشرة دقيقة وعلى سبيل
احد عشرة دقيقة وعلى سبيل اليونان اربع دقائق واربعة ثلث دقيقة
فالغرض من انما نحن يدقوله والورود من عهد اسكندر ويورد كان

5

منه

وعلیٰ رمد بعض المتأخرین قم
دقائق وثلثه افراس و قیحه

يعتبرون الكسرى دائماً واقفاً الرصد ابرئس ولما انصرف فيها ان
الروم كانوا يكونون الربيع المذكور في كل اربع سنين فيزدون على
الرابعة يوماً فصار ثلثاً ثمان وستة وستين واثان الف والى عهد
اخرونك العجم وبعض الافكار السابقة عليهم كانوا يكونون في كل
مائة وعشرين سنة فيزدون على الاخرة ثلثون يوماً فصار ثلثاً
وخمسة وستين يوماً وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ ولسنا
ما مضى من السنة عند جلوس ملك جديد منهم ولما بعد ذلك
العصر فكانوا لا يلتفتون الى كسرى المذكور لصالفكانت
دائماً ثمان وخمسة وستين قديماً حتى كل من هذه الطوائف كان
تسرع في الاول للروم والى اخره فين ماه المسيح بالذي هو الخليفة
القدس وكذا ظلم من شهيوهم كان غير مطابق لبداسي الكسرى
والاخر معين منها بما يابل كل من من كل هذه الطوائف لا اختلاف
طريق حلالها دائري كل من من الاخير ووالا يام وايضا لم يكن
شيئ من تلك البداي ولا سائر الاخره مطابقا بما يابل اخص
من الفصول والاشي من اجزاءها بل كل منها دائري في اجزاء الفصول
والاخر وهكذا الحال الى يومنا هذا لسلطان جلال الذين ملكنا
وفي فاجت ان يوضع تاريخ في زمانه باسمهم باع التواريخ
المشهور فامر من امره من اصل الخبر بذلك فاعل القاصد على
رصد بطليموس ومن وافقه في ثمان الكسرى الربيع اعتدلت

فيجتمع من تلك النجوم على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
فيكون الكواكب في كل ثمانين سنة باحدى عشر يوما واربعة وثمانون
على وجه في السنة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة
بخر يخرج اذ هو او ما يشبهه يوما ليعبر عدد ايام السنة ثلثمائة واربعة
خمس وخمسين وهي سنة الكبيسة المعروفة عند العرب وقد عرفت
طريق كبيسة الروم والفرس سنة الكبيسة على جميع الاصطلاحات
سنة زاده عليها يوم او شهر فاقع في عبارة الجوهرى وصاحب القلم
حيث قال اول سنة الكبيسة التي يترقى منها يوم وذلك في كل اربعين
انتهى لا يوافق شيئا من تلك الكواكب كالاجتناف ومن اراد تصحيح
العبارة المذكورة يحملها على كبيسة الروم فقد اشتغلنا بطول الاربع
واعلم ان مصر عن الامة تفرق وهذا شئ آخر هو ان الكبيسة بمعنى العلم
فكون الكبيسة حقيقة اسماء اليوم المجمع من الكواكب منقولاً عن
الكبيس بمعنى المكسور لم يبعد في جوف السنين كما في العبارة
المذكورة فالاسباب ان يضرب اليه السند فيقال سنة الكبيسة كما
يسمى في عبارة الكافي ولقد عرفت حقيقة السنين النسيئة والفرق
تحقق عندك بما في تأمل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية
الاربعية عشرة ايام واحد وعشرين ساعة واخمس وعشرون
دقيقة اخرى احدى عشر يوما والاساعتين وثمانين دقيقة
ولتأمن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى فالساعات اقل

فيجمع من تلك النجوم على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
فيكون الكواكب في كل ثمانين سنة باحدى عشر يوما واربعة وثمانون
على وجه في السنة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة
بخر يخرج اذ هو او ما يشبهه يوما ليعبر عدد ايام السنة ثلثمائة واربعة
خمس وخمسين وهي سنة الكبيسة المعروفة عند العرب وقد عرفت
طريق كبيسة الروم والفرس سنة الكبيسة على جميع الاصطلاحات
سنة زاده عليها يوم او شهر فاقع في عبارة الجوهرى وصاحب القلم
حيث قال اول سنة الكبيسة التي يترقى منها يوم وذلك في كل اربعين
انتهى لا يوافق شيئا من تلك الكواكب كالاجتناف ومن اراد تصحيح
العبارة المذكورة يحملها على كبيسة الروم فقد اشتغلنا بطول الاربع
واعلم ان مصر عن الامة تفرق وهذا شئ آخر هو ان الكبيسة بمعنى العلم
فكون الكبيسة حقيقة اسماء اليوم المجمع من الكواكب منقولاً عن
الكبيس بمعنى المكسور لم يبعد في جوف السنين كما في العبارة
المذكورة فالاسباب ان يضرب اليه السند فيقال سنة الكبيسة كما
يسمى في عبارة الكافي ولقد عرفت حقيقة السنين النسيئة والفرق
تحقق عندك بما في تأمل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية
الاربعية عشرة ايام واحد وعشرين ساعة واخمس وعشرون
دقيقة اخرى احدى عشر يوما والاساعتين وثمانين دقيقة
ولتأمن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى فالساعات اقل

منها

منها بضع دقائق على حسب ما تم فصله فيستفاد من التام في كل
فوايد عليه نشير الى اهتمامها **الفائدة الاولى** ان فيما تضمنته الروايات
المذكورة في تفسير الآية المزبورة اشكال يمكن تحريه ما هو من احد
ان ايام السنة القمرية في مدة ثلثمائة وتسعين ايام اذ قسمت على ثلثمائة
تخرج حصته كل سنة شمسية ثلثمائة واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين
ساعة وستون دقيقة وستا وخمسين دقيقة وثمانين وثلاثين ثانية واربعة
وعشرين ثالثا وثلاثين اربعا فوق ذلك شيئا من الارصاد للارصاد المذكورة
بالافاضة عن السبع وثانيه ان التفاوت المصنوع بين السنين في مدة
ثلثمائة سنة يربط على تسعين ايام على جميع الارصاد فانه على حد
الباقى مع ان مقتضاها اقل من سائر الارصاد فانه على حد الباقى
يلعب عشرة ايام وعشرين ساعة وستون دقيقة واربعة وستين
ثانية ولذا ضرب هذا المقدار من الزمان في ثلثمائة وقسم المصنوع
مقدار السنة القمرية يربط على تسعين ايام على تسعين ايام واربعة وستين
يوما واربعة ساعات وثمانين دقيقة وثمانين دقيقة على سائر الارصاد
على انه على حد ارباعه الباقى عليه حساب الروم والفرس من قديم
اليوم بل المعروف بين جميع الملوك في صدق الاسلام يزيد على تسعين
سنة بسبعين وسبعين يوما وثمانين دقيقة واربعة وستين دقيقة فلا يستقيم القول
المستفاد من رواية المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم الاحتساب
بالكواكب القليلة في جنب احوال الصحاح تارة باستقامتها الى اربعين

منها بضع دقائق على حسب ما تم فصله فيستفاد من التام في كل
فوايد عليه نشير الى اهتمامها **الفائدة الاولى** ان فيما تضمنته الروايات
المذكورة في تفسير الآية المزبورة اشكال يمكن تحريه ما هو من احد
ان ايام السنة القمرية في مدة ثلثمائة وتسعين ايام اذ قسمت على ثلثمائة
تخرج حصته كل سنة شمسية ثلثمائة واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين
ساعة وستون دقيقة وستا وخمسين دقيقة وثمانين وثلاثين ثانية واربعة
وعشرين ثالثا وثلاثين اربعا فوق ذلك شيئا من الارصاد للارصاد المذكورة
بالافاضة عن السبع وثانيه ان التفاوت المصنوع بين السنين في مدة
ثلثمائة سنة يربط على تسعين ايام على جميع الارصاد فانه على حد
الباقى مع ان مقتضاها اقل من سائر الارصاد فانه على حد الباقى
يلعب عشرة ايام وعشرين ساعة وستون دقيقة واربعة وستين
ثانية ولذا ضرب هذا المقدار من الزمان في ثلثمائة وقسم المصنوع
مقدار السنة القمرية يربط على تسعين ايام على تسعين ايام واربعة وستين
يوما واربعة ساعات وثمانين دقيقة وثمانين دقيقة على سائر الارصاد
على انه على حد ارباعه الباقى عليه حساب الروم والفرس من قديم
اليوم بل المعروف بين جميع الملوك في صدق الاسلام يزيد على تسعين
سنة بسبعين وسبعين يوما وثمانين دقيقة واربعة وستين دقيقة فلا يستقيم القول
المستفاد من رواية المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم الاحتساب
بالكواكب القليلة في جنب احوال الصحاح تارة باستقامتها الى اربعين

سما

وناق بالكلية اي عدها ثمانية اذ اجاز النصف وكذا بالاحاد القليلة
في جنب العشرات والعشرات القليلة في جنب المئات وهكذا امر
شائع وعرف عام في الحما والاسباب يمتدح عليه كثير من القرآن
والحديث وقد مر في الايام الستة المخلوقة فيها الدنيا تسعة الفين
اثنان افاصة عن الستة الحقيقية المخلوقة بمائة ساعات وثمان وعشرين
دقيقة وان ثلثا من اربعين يوما مدة السنة القمرية على
ما تدل عليه الرطبات ناقصة عن الستة الحقيقية بمثل ذلك فلا بد ان
ان يجبر تعالى بان مدة ليل صاحب الكوكب ثلثا من سنة والنسبة
او ثلثا من سنة وستين بالشمس وكانت ناقصة عن الاولى حقيقة
بمثل تلك الايام الثلاثة كانت مطابقة لها وكانت زيادة على
الثانية حقيقة بمائة اذ في الاولى نقصان وفي الثانية زيادة
يصل المجموع مساويا لتلك الايام فان في رهايت مطابقة العرض
في تلك الحما ان لم تدور عن كنهها حتى لا يمكن ان يقيروا
امثال ذلك بانه كذلك بل ان زيادة والنقصان اعتمادا على ان يتحقق
الزيادة والنقصان في عرف الحسابين انما هو بالمتصاح او في
حكمه دون امثال تلك الكسور فلا بعد ان يتخلل هذه التي قد
ما يتوجه من الاشكال الى اربعة اقسام في باب ما
في الوثائق عشرة والنقصان علمهم من كتاب الهجرة من الكافي عند ذكر
سولات جعفر بن محمد وروى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال

اخبرني عن وصي محمد بن يعقوب من بعده وهل عوت او يقتل فقال لا
يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما ولا ينقص يوما ثم يفرغ من
يعنى على قدره فيحضر هذه الحديث وقد روى الاشكال هو ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان اما مطا بقا لثلاثين سنة ثم يفرغ من
من الستة العاديات عشرة من الهجرة كافي الكافي واما مقدما عليه
عشر يوما كافي غيره وعلى تقدير يكون المدد الذي بينه وبين
امير المؤمنين عليه السلام الواقع في الحادي والعشرين من شهر رمضان
اربعين من الهجرة انفا فاقصة عن ثلثين سنة باكثر من خمسة
فصلا عن النسبة لزيادة النسبة على القمرية بقرينة احد عشر
يوما كما وكيف يستقيم قوله عليه السلام لا يزيد يوما ولا ينقص يوما
تقديره ليلته ان المراد بذلك سن سنة السنين القمرية وان المدد
الذكره وان كانت ناقصة عنها بحسب الحقيقة لكن انما بحسب
لان كل واحد من تسعة وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف سنة
للمصومية المعبرة في الكسوف الغيرة الى النصف والحما
في عرف الحسابين كما مر من حكمة قصدا لقائمة العرفية بل لا ريب فلا يكون
شعرا منها انما على ثلثين سنة ثم يفرغ من الاقصاء اصلا واما
بما كان زيادة والنقصان اذا كان خارجا عن الدين وليس في
الدين ولا ينقص على ذلك لما رجع الى ثلثين سنة او الى الزيادة
قوله لهم الا تسخرون ساعة ولا يتقدمون ويكمن ان يقال ان

اخبرني

راى في منامه يرى لميرة على منبره فخرن فخرنا انا اعطيتنا ان يكونوا محرمين
 على الجنة وايضا ان انا افعلنا في ليلة القدر وما اهدى بك ليلة القدر
 ليلة القدر جنة من الجنة من ملكها بعدك بشوا من ياحمد وقد كان في
 ايضا في ليلة القدر فخره تعالى وما جعلنا الرعية التي اولاها رايها
 من بني امية يرون منبره ويرون عليه من القدر فقال هو خطيبهم
 من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انهم على تكبيره على هذا كان المروية
 الاخرة الناس ما حدث في قلوبهم في ذلك ومع ذلك انهم عن هذا الخبر
 الملعون في قبة الدير عليهم عطفوا على فخره كما هو الظاهر في فخره
 ولهم من العاصر ولما البدي فخرنا فخرنا وصرح بحملها عليهم ولما
 في كتاب على علمهم الى معونة الملك والذين في قلوبهم الشبهة للكون
 بالاشارة ايضا ان ما فطن به من النسبة المظيفة للقيام في الفخر
 بها وما يروى في الاطراف انهم في الاشكال الساب في هذا الخبر
 في مقام من القيام الاول كونه زمان ملك بني امية الف شهر كان له
 عليه الاوليا وتقريره ان ابتداء ملكهم حرمه استغفره بين اوسميا
 او لهم بها الحمد الحسن بن علي عليه السلام في جملة الاولي سنة احدى
 اربعين من الهجرة ولما انبأ ملكهم فخره احقا لوت وخرج به عائلته
 العروبة في جامع الكوفة لا بلعها السفاح عبد الله بن محمد بن علي
 العباسية ليحيى حسن بن عفيف من جهة ابي اسلم المروزي بعد فتح

من بني امية يرون منبره ويرون عليه من القدر فقال هو خطيبهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انهم على تكبيره على هذا كان المروية الاخرة الناس ما حدث في قلوبهم في ذلك ومع ذلك انهم عن هذا الخبر الملعون في قبة الدير عليهم عطفوا على فخره كما هو الظاهر في فخره ولهم من العاصر ولما البدي فخرنا فخرنا وصرح بحملها عليهم ولما في كتاب على علمهم الى معونة الملك والذين في قلوبهم الشبهة للكون بالاشارة ايضا ان ما فطن به من النسبة المظيفة للقيام في الفخر بها وما يروى في الاطراف انهم في الاشكال الساب في هذا الخبر في مقام من القيام الاول كونه زمان ملك بني امية الف شهر كان له عليه الاوليا وتقريره ان ابتداء ملكهم حرمه استغفره بين اوسميا او لهم بها الحمد الحسن بن علي عليه السلام في جملة الاولي سنة احدى اربعين من الهجرة ولما انبأ ملكهم فخره احقا لوت وخرج به عائلته العروبة في جامع الكوفة لا بلعها السفاح عبد الله بن محمد بن علي العباسية ليحيى حسن بن عفيف من جهة ابي اسلم المروزي بعد فتح

الملك

جزا من وعرف العجم وذلك في ربيع الاول من سنة ثنتين وثلاثين
 وعاشرا واستقل السفاح بغير عبد الله بن علي بن علي وان لما راى
 بن علي بن محمد بن علي السفاح والظاهر ان ذلك في ربيع الاخر من السنة المذكورة
 اولها ارضهم بقتلهم وان في بعض حروصهم وذلك في ذي القعدة او ذي الحجة
 من السنة المذكورة في الجبل من دعاءهم بنصر عن احدى شعبين
 بنهر بن اوشة او بن زيد عليه باستراشه او بسعة اشهره على اي تقدير
 لم يد على الفخمة لما تبعت شهره او باحد شعبين او في احدى شعبين
 او بسعة شعبين القام الثاني كونه بقاء من ربيع الاسلام من جملة
 الشي على الله عليه وآله بحجوة عشره من ثم كونه العمدة الى ان على
 عليه السلام في راس خمس وثلاثين من الهجرة ثم كونه البقاء على ذلك بحجوة
 عليه السلام الى حرم من كان له عليه السلام وروى في نسخة الاول ان
 الاخرى التي بداهة من صلى الله عليه وآله كان كانت كثيرة كما سيجي مع
 تحقيق الصحيح منها عن قريب ولكن لا يطابق شيئا منها في الواقع
 اما الليث بن يقطين من شهر ربيع الثاني في القعدة او في ثاني عشره من ربيع
 الاول كما في الثاني في زمان حرمه صلى الله عليه وآله بعد الهجرة لما راى
 على ثلث عشره من او ثمانية عشره من ربيع الثاني ان قتل عثمان على
 ما ضبطه ابن الجوزي وغيره من ارباب السير كان في الثامن عشر من شهر
 ذي الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة فكان له هذا الخلق الذي لا يدر
 الى زمان على عليه السلام فاصفة من تمام خمس وثلاثين بكرة من شهر ربيع

من بني امية يرون منبره ويرون عليه من القدر فقال هو خطيبهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انهم على تكبيره على هذا كان المروية الاخرة الناس ما حدث في قلوبهم في ذلك ومع ذلك انهم عن هذا الخبر الملعون في قبة الدير عليهم عطفوا على فخره كما هو الظاهر في فخره ولهم من العاصر ولما البدي فخرنا فخرنا وصرح بحملها عليهم ولما في كتاب على علمهم الى معونة الملك والذين في قلوبهم الشبهة للكون بالاشارة ايضا ان ما فطن به من النسبة المظيفة للقيام في الفخر بها وما يروى في الاطراف انهم في الاشكال الساب في هذا الخبر في مقام من القيام الاول كونه زمان ملك بني امية الف شهر كان له عليه الاوليا وتقريره ان ابتداء ملكهم حرمه استغفره بين اوسميا او لهم بها الحمد الحسن بن علي عليه السلام في جملة الاولي سنة احدى اربعين من الهجرة ولما انبأ ملكهم فخره احقا لوت وخرج به عائلته العروبة في جامع الكوفة لا بلعها السفاح عبد الله بن محمد بن علي العباسية ليحيى حسن بن عفيف من جهة ابي اسلم المروزي بعد فتح

الثالث ان شهادته على عيسى كانت في الحادي والعشرين من شهر رمضان
 من سنة اربعين من الهجرة فكان زمانه ناقصا من خمس سنين يقرب من
 ثلثه من شهر رمضان وكان ذلك يومها مستلزما لعنت من شيعه الكا
 عرفا في مثل الكون المذكور ولكن تصديع لدفع اشكال المقام المذكور
 من غير هذه الحكمة فمثل الميدي عن القسم بن الفصل المذكور انما عدنا
 معق شلطي بن امير وكان ذلك الشهر يلازم يار يوم ولا نقصان يوم
 ولكن لم يذكر وجه حقيقته على ما قال ابن الجوزي بوجه كافي
 بعد الحسن بن علي بن عيسى بن حماد الاول سنة احدى و
 اربعين وذكر تاريخ واحد بعد من بنى امية الى قتله من كان في يوم
 الاثنين ثلث عشرة خلت من ذي الحجة سنة اربعين وثلاثين ومائة
 ثم انقطعت ولا يترقى امية اربعة عشر رجلا سوى عثمان اولهم
 معوية واخرهم مروان بن محمد وخلصوا الامر لهم من بنو ثمانين
 سنة وهي الف شهر انتهى ولا يخفى ما فيه اما اوله فلان مدتهم
 على ما ضبط اولها واخرها تبلغ احدى وتسعين سنة الا شهر
 او شهرين لاثنين وثمانين سنة ولما قلنا فلان اثنتين وثمانين
 سنة ولما قلنا في ثمانين سنة واربعة وثمانين سنة والاشهر والايام
 اصلاح الاول بان ملكهم عاقرها خلصوا لهم من شوب معارض
 مستغل فنجى ان يسقط من تلك المدة زمان تسلط ابن الزبير وهو
 على ما ذكره في انشاء ذكر احوالهم قريب من تسعة اعوام وعمل قوله

هذا هو الشهر
 الذي كان فيه
 مقتل الحسين

صلى

وخلصوا الامر لهم لولا ان قال هذه الحقيقة والقرينة عليه ان بعد ذلك قال ابن الزبير ان
 قتل الحسين في ذلك المات حينئذ فخلصوا ما اصلاح الثاني فلا يمكن ان لا يقترب
 العرف في ذلك في جميع الاوقات الا ما ذكرنا او لو كتب الشيخ اليها في حقه على
 الحقيقة لكانت في جميع هذا المقام ما هو سنة وتوضيح ذلك ان الف شهر ثلث
 وثمانون سنة اربعة عشر وكان اول استقلال بنى امية بالامر والفرار من بين يديهم
 المعوية في ذلك في سنة اربعين من الهجرة وكان انقضاء دولتهم على يد الحسين في سنة
 الثمانين من ثمانين ومائة وذلك ثمان وثلاثون سنة وستة اشهر ومائة وخمسة
 اشهر وهو ثمان سنين وثمانية اشهر وبقي ثلث عشرة سنة واربعة اشهر في
 شهر كانه في جامع الاسود انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة من جهة ثمانية على
 وقوع التسليم بين الحسن والحسين ومعوية في سنة اربعين يكون ذلك في سنة احدى
 واربعين كما لا ريب فيه لاحد من رايهم البكر كيف يشاء في امير المؤمنين
 كانت في او اخر شهر رمضان سنة اربعين بلا شبهة ولا يصلح المذكور ان يكون في
 الاول كما كان بعد ذلك من السنة الاخرى باختلاف وايضا مدعى ابن الزبير على
 ما ضبطها القرون من رايهم البكر كان نقصا ما عن تسعين ايام بلغ الاشهر
 فضلا عن اربعة اشهر فثامل هذا ما وصل اليه من القوم في بيان هذا الامر وما
 الانا فيهم مدخل فلفظ ثمانين هو ما هو وجوب ثمانين في قوله لا واحد من
 والاشهر من ذلك في جميع الف شهر في شرح الكافي ما احاط به ان يبي على
 شهر هو ثمان سنين مائة ملكهم كالمخرج من ثقب الف شهر في عدة روايات بان
 ليس فيها اليقظة للقدرة والعل النكته في الاسفل المذكور انك شهر رمضان اثنتا

هذا هو الشهر
 الذي كان فيه
 مقتل الحسين

على ليلة القدر المفعول فيها كل امر حكيم عند ولايته نزول الملائكة والروح
لتحييتهم كما تدل على الاحاديث مخصوص بائمة العدل فلا يتبع برائفة
البحر حتى الانتفاع فينجي ان يستثنى من مدق ملكهم ولما كانت المدة
المذكورة وهي من استقلال معوية الى استقلال السجاح احدى وتسعين
سنة الا شهر اكام يكون عدد شهرها سوى رمضان من شهر القدر
زيادة ولا نقصان فيظهر ايضا هذا التحقيق وجبر تقديم الفضل على الشئ
دون السنين بناء على ان القلوع ليل القدر اما هو فيها دونها فذبح
ثم اعلم ان الظاهر من الروايتين ان الرواية المذكورة وقعت مرة بين
الاختلاف الكثيرة ولكن احديهما في القيل والآخرى على المنبر وان ما
في الصحيفه مقدم على الكافي لعدم اطلاع صلى الله عليه وآله في الاول
على الرجال المذكورة من ائمة ولا على من في جهه او بعده بخلاف الثاني
وان كان ما بعد الهجرة فكان رواية المنبر واما حساب السنين على الهجره
فعلى ذلك يكون ما اقم جبريل في رواية القدر في عدم الاطلاع
عليه هو وقع في الرواية المذكورة مرة ثانية او ما تدل عليه تلك الروايات
من اقتضاء المصلحة الروايتي تذكر الامور المشاعره بالولاء او المشاعره بها
ويكون اتیان جبريل بالآيات المبينة للذكورة في الروايتين من ذلك
اما على الايمان بما تقدم نزوله والتسليم بمضمونه على صيغته
كما اشعره في ما يفسر سورة القدر اذ اريد ان متعناهم ثم انا على تكرار
الانزول لبعض المصالح كما قيل في سورة القدر فاجتمع فيها ما يمكن الجمع بين

ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر
ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر
ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر
ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر

ما يظهر مما روى الطبرسي في تفسير سورة هل ان من جميع البينات
تتبع نزول السور من ان سورة القدر مكتوبة بين ما قيل القدر
مدنية وكذا بين ما هو المشهور من ان سورة بنى اسرائيل مكتوبة في
ما ذكره السيوطي في الاثبات من القول بان بعض ما فيها من اولها
وما جعلت الرواية المذكورة مدنية واما على بيان تاويل واعلم صدق لآيات
النار لمسايق المعنى اخر او في واقعة اخرى ولهذا يخل اشكال اخر في
غير هذا المقام وقد غفل عن اصل فضله عن حله المباح الا ان
صاحب تفسير تبيين الصادق في عارواه الطبرسي والتعليق في
نزول قوله تعالى في سورة المعارج سال سال بعد اذ وقع بال
عن الصادق عن ابائه عليهم السلام قال لما نصب رسول الله صلى الله عليه وآله
آله عليا عليهم السلام يوم غد خرم وقال من كنت مولاه فعلي مولاه ط
ذلك في البلاد فقدم على النبي صلى الله عليه وآله النعمان بن الحارثي
فقال امرت ان الله ان تشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله
امرنا بالجهاد والجهاد والصوم والصلوة والزكاة فقبلنا ما اتمم من حتى
نصب هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه في هذا الشيء
مرك او امر من عند الله فقال صلى الله عليه وآله والله انك لآله
الامير من هذا امر من الله فوالى النعمان بن الحارث وهو يقول اللهم
ان كان هذا هو الحق من عندك فاسطر عليا جوارح من السماء وانما
بعد اذ اليتم واما الله فجمع على راسه فقتله وفي رواية اخرى فرماه

ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر
ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر
ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر
ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر

ما في رواية جبريل من ان القدر ليلة القدر

يواو على هذا التباس الثاني أن ظل الزوال يزاد من أول السطح إلى أول
 الجدي ويقسم من أول الجدي إلى أول السطح يوما جنوما وفيه إثنا عشر
 على سبيل الزيادة والتقصير بحيث أن الزيادة والتقصير في اليوم الكون
 والشمس الأولى وهذا في الثالث بالنسبة إلى الثاني وفي الرابع بالنسبة إلى
 الثالث حتى ينفذ إلى غاية الزيادة أو النقصان التي هي بداية العرب
 من هذا القبيل حال الزيادة الساعات والتقصير في أيام السنة واليها
 ووجه الجميع ظاهر على هذا الوجه فكون الزيادة والظلال في تلك الأوقات
 قدما على الثلثة الزمرى قد بينت في الرواية بخلاف ما حكى به الأئمة
 الثالث أن كون غاية التقاسم الظل إلى نصف قدم وغاية الزيادة إلى
 شعبة أقدام ونصف كما يظهر من الرواية فما يستقيم إذا كان تفاوت الأقسام
 النصف في الوقتين بقدر نصف سبيل الكلي فإن الأول إنما يكون في أول
 السطح والثاني في أول الجدي ويعدلهما عن المعدل بقدر السبيل الكلي
 ليس لهما كذا فإن ارتفاع الشمس من كون الظل نصف قدم بغير من
 ست وثلاثين درجة وبين كونه شعبة في المقام ونصف بغير من ست وثلاثين
 درجة فالأقسام وتختص من هذه الأقسام السبيل الكلي بغير من ثلث
 درجات الرابع أن يكون الظل نصف قدم في أول السطح أو كونه شعبة في أول
 نصف في أول الجدي ليس هو ذفا الأقسام في البلدان الشرقية والظلال
 ينبغي أن يكون على هذا الكيفية في الزيادة التي هي بلد الشرق أو الكون في
 في بلد المغرب فأن من هذا المدينة خمس وعشرون درجة وعشر من الكون

الثاني والشمس الثالث الزيادة والقصير

فالتقسيم إلى السطح والسطح في المدينة
 قريب من ثمانية وثلاثين درجة
 ونصف درجة

إحدى والثلثون درجة ونصف درجة والظل حينئذ انقص من خمس قدم
 وفي الكون قريب من اثنتي عشرة درجة والظل حينئذ الزيادة من
 خمس قدم وفي الكون قريب من ارتفاع الجدي في المدينة قريب من إحدى
 وأربعين درجة ونصف درجة والظل حينئذ انقص من ثمانية أقدام وفي
 الكون قريب من خمس وثلاثين درجة والظل قريب من عشرة أقدام والبلاد
 ما في الرواية من قدر الظل من الزيادة على الواقع بالنسبة إلى المدينة وانقصا بالنسبة
 إلى الكون وهكذا حال أكثرها في المراتب بل كما عرفت التحقيق كما يظهر من الرجوع
 إلى أصول العريض والارتفاعات والظلال في مدونات هذا الفن فيمكن
 التقويم من تلك الاشكالات لا سيما ما عرفت من عدم ما لا يتم بالمثل
 في التي في المماثلت السابعة هذا بيان أصل المطلوب فيما نحن بصدد
 وقد بين في هذا المقام دقيقتان عظيمتان في إعادة البصيرة إلى هذا التخصيص
 في شرح هذه الرواية ينبغي أن نذكر لهما الأول أن فائدة معرفة الزوال
 إما معرفة أول وقت خضلة الظل وتوابعها وما يتعلق بها السوط في أصل
 الزوال وإما معرفة آخره أو الأول من الآخر من وقت خضلة الظل وبعض
 نزلها السوط في غير ذلك الزيادة في ظل الزوال فالمقصود من التخصيص
 في الرواية ينبغي أن يكون هو الفائدة الأولى لأن العلامة العامة للعرف
 كزيادة الظل بعد نقصانه أو بل من السبيل إلى الشرق مغنيتها عن
 العكس فأنما إذا ما كان الظل في نصف حركته فأنما إذا ما كان الظل في نصف قدم أو
 في نصف حركته فأنما إذا ما كان الظل في نصف قدم ونصف لم يميز عدم دخول الوقت

في نصف حركته

عن مضيق الاربعة ما هو مفعول عن من العلم المعروف فيكون المقصود
 الفائد في الثاني وهو المحتاج اليها كثيرا ولا تفي بها العلامات المذكورة
 بعد معرفة الزوال وزيادة الظن يحتاج لمعرفة تلك الاوقات الى معرفة
 قدر الشيء الذي يدعى على الزوال بحسب الزمان والتميز بينهما ولا يشك في
 الاحتياط بحسب الزمان الزمان المعروف في التفسير المذكور انما يعرف
 حيث ان الزمان الذي يدعى على قدر من فوات وقت فائدة النظر او
 على سبعة اقدم فوات وقت فسيلا في وقتها او خلو وقت فصيله العزم
 ولما اذالت فعلى ذلك ان حملت الرواية على بيان حال المدينة المشهورة
 ينبغي ان يوجد الساعات التي فيها باعتبار الزيادة على الواقع بالنسبة اليها
 بحسبها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اواخر الاوقات المذكورة وان حملت
 على بيان حال الكوفة ينبغي ان يوجد الساعات التي بالنسبة اليها باعتبار القضا
 بحسبها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اواخرها وان كانت نسبة المطلب
 الاول الى الثاني كنسبة حطب النفع الى دفع القربا لا ينبغي ان كان الزمان
 به البقي ولعل هذا التفسير لبيان المقصود من هذه الرواية انفع من
 ما حكم به بعض الناس من انهم قالوا ان هذا الحديث مختص بالعران
 وما قاربته في الثانية ان حساب السنة الشمسية عند الروم يحسب
 على مقتضى رصدا برخص في كون الكسرة التي يدعى على ثلثا نذر وخصه
 برما هو الربع الثام وعند المتأخرين على الارصاد المتفتية لا كونه
 من الربع بعدة دقائق فيدور كل من من احدى السنين في الاخرى

الدهر

الدهر فاذا كان نصف حزيران مطابقا لاول الربيع مثلا كما يظهر من
 الرواية لانه كان في شهر الصاوق على وجهه كذلك يصير في هذه الايام على حسب
 المتأخرين موافقا تقريبا للدرجة الثالثة من السرطان على حسب بطليموس
 والناسعة من على هذا الثاني وما بين ما على ما لا يجاهد وعلى هذا الثاني
 فان كان حسب الروم حقا مطابقا للواقع فلا يختلف حال الاطوار المذكورة
 في الرواية بحسب الزمان فيكون لذلك فيها علما وان كان حسب بعض الناس
 حقا فلا بد من ان يكون حكمها خلافا لبعض الايام من اولها من ذلك كالايام
 يكون حكمها مختصا ببعض البلاد دون بعض كحرفوت وهكذا حال كل واحد
 هذه الشهرة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام مثل ما ذكرنا
 من استصحاب الاتحاد والسطر في بيان آداب مفصلة للاستشفاء فان افلح
 ان يسان الذي بعده في زمان مطابق للثالث والعشرين من شهر ربيع
 للبلد الذي اخرج من الروايات من فصل الربيع او اوله مثلا وانقطع في ذلك
 المظهر انتهى زمان الحكم للوسطية فلا يعد على ذلك احتمال الربيع في العمل
 المذكور الى اواخر الربيع التي كانت مطابقة في زمنهم عليهم السلام لنسب
 العلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من التخصيص المذكور يربط
 فيمن من الزمان غير ما نفع عن اولها فائدة عامة لجميع البلاد والازمان
 فانها الزمان وتعلم في ضمن التمثيل العامة المتكلمين باستخراج اقدم ايام
 الزوال في بلادهم بحسب اوقات السنة الشمسية والاستقفا به في سنة
 الصلوات فاما ذلك استخرجنا للبلاد التي مضاهت في ثلثون درجة

سنة
 من
 في
 من
 من

من
 من
 من
 من

الذي اخذ في النبي صلى الله عليه وآله الامم المؤمنين عليهم السلام في يوم النحر
 فاقروا فيه باللات والاعوان من قبل ان يبعثوا عليه واليوم الذي
 وجبه فيه رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام الى رضى الحسن واخذ عليهم العرش
 والميثاق وهو اليوم الذي ظهر فيه باهل البيت وقتلوا الله ورسوله وهو اليوم الذي
 يظهر فيه قائمنا اهل البيت واولادنا الامم ويطغى الله بالرجال فيصلي على
 كراسه الزكوة وما من يوم نرى في الايام من شوق فيه الفزع الا نرى من اياها
 حطة الفريز وفيه حقهم ان نبيا من انبياء بني اسرائيل سأل اهل بيته ان يحسبوا
 الغرم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاما ان لا يموتوا
 عام فامروا بالبر ان حسب الماء عليهم في مناسحتهم فحسب عليهم الماء في يوم
 النحر في هذا اليوم فاعلموا وهم المليون الفخار حسب الماء في يوم النحر في
 سنة مائة لا يعرف سببه الا الا انهم في العلم وهو اول يوم من سنة الف
 قالوا لعلنا نعلمه قلت علي بن عبد الله عليه السلام في يوم النحر في هذا
 بام على ان عرف هذا اليوم قلت لا ولا كبر يوم يعظم العجم ويبارك فيه فلا
 كراهية البيت العتيق الذي يملن ما كبر ما هذا اليوم الا لا يوم اخبره ذلك
 حتى تعلمه فقلت لعلي هذا من مناداه استأجر الى ان امير المؤمنين يدعوه الى الله
 اعذاه كما قال يا علي يوم النحر هو اليوم الذي اخذ الله فيه من خلق العالم ان
 يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدعوا برسله ويحجوا بداره وهو اول
 يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه الرياح والوايح وخلق فيه نزهة الارض
 وهو اليوم الذي استعوت فيه سفينة نوح عا على يدي وهو اليوم الذي

في اليوم ان ما كبر من مناداه استأجر الى ان امير المؤمنين يدعوه الى الله

والله اعلم بالصواب

(انجي)

احيي الله فيه النعم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال
 لهم الله موتوا ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبريل عليه السلام على النبي
 صلى الله عليه وآله وهو اليوم الذي كسرت فيه ابراهيم عليه السلام اصنام قومه
 وهو اليوم الذي جعل فيه رسول الله صلى الله عليه وآله امير المؤمنين عليه السلام
 على نكته حتى روي اصنام قريش من فوق البيت الحرام فشمها النضر بطله
 والشاهد في هذا الحديثين وهو الاول قوله ان اليوم الذي اخذ فيه الله
 بعد يومهم وهذا تاريخ وكان ذلك سنة عشرين من الهجرة وحسب خزانة
 الشمس الحيل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن له الا ان
 في هذه ليلة الاثنين فكان التاسع عشر من ذي الحجة في السنة التي كان حسب الماء في
 اليوم سنة ثمانية والظاهر ان مثل هذه السنة العامة في السنة الحادية عشرة
 ان يكون حسب الماء في وقت لا يتغير منه الطبع وباءه ولا يتغير في ذلك
 كون الشمس الحيل في السنة ثمانية في القري غالب البلاد الا سلاوية **الثاني** في
 الحديث الثاني وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو ما سب لما قبل ان
 الشمس خلقت في الشاهدين **الثاني** وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما
 يكون مع اول الشمس في الجدي وهو ما مرته في هذا ما استوفاه من انما
 هؤلاء السلف همهم الله في هذا الباب وما نحن فنت لا نبتا قبل زماننا هذا
 بست وعشرين سنة هامة في هذا المطلب فذكرهم خلاصة مختصرة
 التي اسخطنا بعدها رجاء ان يتم باهل بيته بعون الله تعالى فنقول ولا
 ان ما يلوح من توقيع ابن ادريس عن الشيخ ان يعين نزهة الفريز يوم من

اربع وقر عليه حال انتقاله بالقبض الى موضع الشجر من البرج ايضا فان
التفاوت لو كان كان في كل سنة بقدر نقصان الكسر من البرج في الواقع
تليها كما ذكرنا في الجداول من اواسط حيزان واواخر الحيزان التي كان فيها
في السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط حيزان الاول من الهجرة وحيث
ستداهم بقدر ما هو في قري من سبع مئة وثلاثين سنة فيكون في اواسط الحيزان
الثانية كما ذكرنا وانما نشأ من صاحب كتاب الاوائل فلا يمكن ان يكون عشرين
وقد في المواقف المذكورة في زلزلة الاسلام تقدم زمان السابق على زمان المستقبل
غير ان انتقاله الى بعض ايام قبل انتقاله الى بعض ايام كان في
عرفت من ان انتقاله في تلك الفترة وكذا في البرج على خلاف تواليه الى زيادة
قد جعل على قدر مقدار ربع يوم وقريب منه فبانه في حيزان بقا الحيزان
يكون من شجرة من اوقات الامم في بعض الحاصلين في اعتبار زمان السابق
على بجم فيه والفرق في انشاء حساب بعض الحاصلين كان على اعتبار الانتقال
اليوم من يومه على طبق ما ذكره في الحيزان في كتاب صاحب كتاب
الاول على عدم استار الوقت من بعد زلزلة الاسلام على الجداول فيكون في
التفاوت في الاوقات في السنة والايام في البرج في زلزلة حيزان ما بين ثامن
شباط وعاشر ايار قري من المدة التي اسفلها يزجر كما عرفت فصار
ان سالت على اول ايام الحيزان من التقاسيم الستة وهو يوم نزول الشمس
من الحيزان اذ يعرف بين التقاسيم من بين السلطان عند اهل الفلك
والنواحي في كونه من الفيزيوس في الفصول ما بين زمان التبع في كل

وكان

الاول الى زمان ملكه لم يسمع خلاف من احد منهم بل خرج في خروج الذكر
في حيزان الايام واليوم والعزم كان في سائر ايامهم موضع الشمس في
جعل الاعتدال الربيعي في السنة عموما من خارج الملك ولا يوافق
من الخارج المشهور في ذلك يمكن ان يجعل في السنة الحادية عشر من الهجرة
في الثانية قبل زمان ملكه قري من سبع مئة وثلاثين سنة فيكون في اواسط الحيزان
الاول على قدر مقدار ربع يوم وقريب منه فبانه في حيزان بقا الحيزان
يكون من شجرة من اوقات الامم في بعض الحاصلين في اعتبار زمان السابق
على بجم فيه والفرق في انشاء حساب بعض الحاصلين كان على اعتبار الانتقال
اليوم من يومه على طبق ما ذكره في الحيزان في كتاب صاحب كتاب
الاول على عدم استار الوقت من بعد زلزلة الاسلام على الجداول فيكون في
التفاوت في الاوقات في السنة والايام في البرج في زلزلة حيزان ما بين ثامن
شباط وعاشر ايار قري من المدة التي اسفلها يزجر كما عرفت فصار
ان سالت على اول ايام الحيزان من التقاسيم الستة وهو يوم نزول الشمس
من الحيزان اذ يعرف بين التقاسيم من بين السلطان عند اهل الفلك
والنواحي في كونه من الفيزيوس في الفصول ما بين زمان التبع في كل

وكان

اصل الحديث والتعظيم ما يقتضيه من العجب فان قلت لعادى التعمد على
 الاسلام حسنة على الله لان ما دنا من تحريم في عهد جفيدة وبنى كان في
 الاول الحول وانتا المنة وصور في الفصول انما عيب الكبار والاشا
 التي تركها قلت اويل انك فلا ريب ان الذي يحرم منتهى ان المار
 بنو زهير لم يتجوز في كل سنة واحدة في اهل الاملا لا يستحق وعرفه الا
 نادر ان يحرم من الزام ما يثبت لاول الحول وان قلت لا يخرج عن ثلاثة فها
 اما الاول الحول طلت اولها او اخرها ومنهم من طلت اولها او اخرها ومنهم من طلت
 لاول الحول والثلاث طلتها لا يستحق الا في من عديدهم يعلم انه
 المار بما جحد في كل سنة والثاني ايضا ان طلت من هذا الى طلت
 اذا جحد الايام من غير يومينهم المنبر طلت فتاوم من اننا الى تاسع
 تسمى في الجمعة من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص في الرواية انك
 طلت بالبري وقد فسنا على ما يفتهم الحول ومن الكبار من ينك
 صلى الله عليه وآله الى ثمانا وهو ثلثا ان تحضر ويستون بقى ثمانا
 او ثلثا وشعور فظهر ان فوهه كان بعد التاريخ المذكور على هذه
 الايام ولما استدلوا بالاحكام التي فيها الاحكام الاول وهو المطلوب
 ان يكونوا بالاحكام المذكور على التاريخ المذكور كان فيها من اولها
 يوم او يومين مع احتمال الحول انما ينسخ من السابعة فاستدلوا
 منقول والبيان الحاصل المذكور في غلة او ثمانية من الاستدلال
 المذكور على الواقع في السنة الحادية عشر من الهجرة كما فانه ثمانية

金

المذكور في الحساب الظاهر ان مطابقة في يومين هم الازدجوى القسمة في التقادير
 لما بعد التاريخ المذكور الا بان يكون التاريخ المذكور اربا مطابقة
 له يومين في التقادير فليس من حرج ان يكون في يومين التقادير
 والعشر من شهر ربيع الاول من السعد الحادية عشرة وثمانون والتاريخ
 موافق لذلك المذكور في تاريخ الحساب ايجمل دليل لا على كون المراملة
 في يومين بل ان اوفق المطابقة من جعله ليلا على اول الحمل المقاسوم
 او يومين فانه قاص ولعله قليلا ولو فرضنا مطابقة ايضا كان غير ان
 يكون في يوم الغدير اتفاق الامران الغدير المتقين الا في مد مدقة ^{فلهذا}
 المطلوب على ان مطابقة يوم الغدير للغير وبما يمتنع ان لا ينفع في الطهور
 بدون مطابقة سائر الايام المذكورة في الروايتين موافقة لما في
 عن قريب استعمال المطابقة الاولى للحمل دون غيره ومن احتج
 ان ما ذكره هما باقية ولو لا اية العلوم من عادة الشرع وحكمة المشرع
 مع فارق في كل الموضع فان يوم انتقال الشمس من برج الحوت الى برج
 السر كونه الى نصف النهار وانما العلوم بالس والعيان وانما الحمل الى
 يوم حساب الياسر حقيقة ^{فذكر في} في فن الهيئة والحساب فلا يخفى
 وكفى بذلك عدم توافق يومين في كل اليوم المذكور عليها يقتضيه ^{بعد}
 التأخير المبني عليه ان التقادير في رياستهم مالم يقتضيه ^{بعد}
 بايام وعما يقتضيه سر صد جليوس باقوا او غير ما يقتضيه سر صد الحق
 الطوسي وتعليق وعما يقتضيه سر صد الباقى وان غربي باكثر من يومين له

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

خلاف في كون ذلك اليوم من ايام شهر ربيع الاول في عالم الفضل قبل الهجرة
 وخمسين سنة وانما الخلاف في لغة اي يوم من الشهر المذكور ولكن على القول
 بكون الله عليهم متفقون على كون ربيع خارج من الثاني عشر والسابع عشر
 والا واطابق لما ذكره نقض الاسلام بكون الله في الكافي بقوله والله الذي
 صلى الله عليه وآله في عشر ليلة من شهر ربيع الاول في عالم الفضل
 يوم الجمعة مع الزوال في روي ايضا عند طلوع الفجر قبل ان يبعث بالرسول
 سنة اتمى والثاني موافق لما نقله الشيخ المفيد عن الله عز وجل في اللغة
 بقوله ولما يكذبكم الجمعة السابع عشر من شهر ربيع الاول في عالم الفضل
 وصح بالثلاثة في يوم السابع والعشرين من رجب وله يوم تكلم بعون
 سنة اتمى ولما كان ربيع الطائفة ربح الله ربيع في ذلك استاءه المند
 وعما هو الذي امر عليه بين الشيعة في الخلاف والادعية في عالم العمل
 بالقول الثاني المذكور في ربيع في الايام العجم ولكن العمل بالاول اصر
 من قديم الزمان في مكة والمدينة مولود في هاجر صلى الله عليه وآله في
 بالجملة والتام في هذا البحث من المهمات التي ينبغي ان لا يغفل عنها
 على تعيينه وقد كتبت سابقا في هذا البحث في تحقيق هذا المطلوب من
 المدرك الذي لم يسبق اليه احد فاضافها بحجة بل هي اوضح على حجة
 ما ذكره نقض الاسلام وهو من مذهبنا ان الشيعيين القديسين لما
 علموا الامامة ربحهم الله في ذلك فثبت ان على كون مولده صلى الله عليه وآله
 في يوم الجمعة وهذا الاتفاق بينهما سيما اذا لم يرد في الطائفة المحقة

٢٤٢

لربيع انعام سائر الاقناتيا حاكم في هذه المادة المختلف فيها بين اولاد الانبياء
 صلى الله عليه وآله في يوم الجمعة وهذا الاتفاق من جميعها الا اثنين بانفاق
 هذين القديسين بل بانفاق جميع الشيعة بل جميع الامم وكان اما السيلين
 بقيتا من شهر صفر في الفتنه او في الثاني عشر من شهر ربيع الاول كما في الكافي
 وعلى كل تقدير يكون له محالة مرة ربيع الاول في السنة العادية من شهر
 الموافق لوفاة صلى الله عليه وآله مطابقة ليوم الخميس ويلزم من هذا
 الحساب ان يكون عترة ربيع الاول في سنة مولد يوم الاثنين او الاثنين
 اذ بين ترتيب هذين اليومين ثلث وستون سنة فربما يراى زيادة ولا نقصا
 لعدم الخلف في مدة عمر صلى الله عليه وآله ثلث وستون او اربع وعشرين
 منها ذات كيسة والباقي خالية عنها كما يدل عليه القواطع السابقة
 طرح الاستصحاب التامة من كل سنة يقع من ذوات الكايب خمسة ايام من
 غير هاء اربعة ايام وهذا لا يمتنع مع بقايا السنة انما الستين اياما
 ونحو سبعون او ستين سنة من يوم الالباب في منها بعد طرح سبعة
 او ثلثه فيلزم من ذلك ان يكون مرة ربيع الاول يوم الاثنين او الاثنين
 يوم عترة ربيع الوفاة بانفسها وتلك وكان هذا يوم الخميس في ذلك يوم
 او الثلث كما ذكرنا وكذا ربيع الثلث سابقا للاتفاق لعدم امكان مطابقة
 الثاني عشر والاسابع عشر على تقديره ليوم الجمعة فيعين يوم الاثنين فيبقى
 الثاني عشر من ربيع عشر وهو المطلوب وثانيا ان وفات العكرى في سنة
 الامر الى صاحب الزمان صلوات الله عليه بما يتوافق هذين القديسين كما

في قوله صلى الله عليه وآله في ربيع الاول في عالم الفضل
 في قوله صلى الله عليه وآله في ربيع الاول في عالم العمل
 في قوله صلى الله عليه وآله في ربيع الاول في عالم العمل
 في قوله صلى الله عليه وآله في ربيع الاول في عالم العمل

وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلاثاء مسوقيل يوم الاثنين
 بدون ذلك شهر ما قبل اول ربيع الاول بدون ذلك يوم مسوقيل الرابع
 وقيل العاشر منه كذلك هذه احوال ثمانية وثلاثون اما من مطابقة
 غرة المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس او الجمعة والمطابقة على سائر التواريخ
 المطابقة ومن جعلها ان خرق ربيع الاول يوم الاثنين وان يتيها ربيع
 ربيع الهجرة فذلك محسوس سند وجوهنا هاتجزة على سابع قامة بالسر
 ومستلزقة لموافقة غير تها يوما حصل اليها بتلك المعارف العلم بها
 القابن الاولين لعدم موافقة السادس والعشرين ولا السابع والعشرين
 من سنة يوم الاثنين وكذا انما كانت القول الثالث والرابع لعدم مطابقته
 ربيع الاول للخصم ولا الثامن من سنة لثلاثين فاعلم ما رفعنا احقا الثالث
 والخصم من الذين تعين الاثنين موافقا للقول الخامس والروى عن ابن
 بلعن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم بتعين سلطان القابن الرابعين
 ثمانية ماصغر ثم بطلانها من اول ربيع الاول موافقا للقول السادس
 عن الشيخ المفيد رحمه الله فثبت لنا ان هجرته صلى الله عليه وآله كانت في
 يوم الاثنين اول ربيع الاول للهجرة ثم بعد هذا التحقيق اذا نظرنا
 في تاريخ وصوله صلى الله عليه وآله الى المدينة واختلاف التواريخ فقبل
 ليل اول ربيع الاول وقيل الى الاثنين فخلطت مسوقيل الثاني عشر من سنة
 عرفنا بطلان القولين الاولين من طريق العادة فتعين القول الثاني
 الذي ذهب اليه الميبدن رحمه الله في حدائق التواريخ وقد نقل ابن

(١٢)

شهر ربيع الاول

کتابخانه عمومی
مجلس شورای اسلامی
تهران

عن أبي سعيد الخدري أن كان يوم الخميس في العشر من شعبان كان يوم الجمعة
يقال حبيب السبعين انقضى المزدحمين على يوم عرفة في جمعة الوداع كان من طائفة
يوم الجمعة رضى المقلد منهم بكونه يوم الاحد وكذا ما تروى ما في كتاب الحزق
الكاظم في اشعار ربيعة بن ربيعة عن ابي جعفر عليه السلام قال بعد ان نزل
الصلوة والادوية والوصوم والنجم نزلت الوردية واما انه ذلك يوم عرفة
انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم الحديث وكونه في الايام السبع لا يكون
الاول ليلته فنهى ما يوم عرفة كان الباء والواو الوقت لا ان لم يعرف ان كان
سورة عليه شبيه بولد كل الصالحين والفاصول في انما يستعمل فيه في كثير من
كتاب الحسين الكافي في الغيبة بالانقضاء الى اوقات من اهل البيت عليهم السلام
من اولها ما بين مكنته ليلة بعد الايام من جمعة الوداع موافقا لما انفرد في جمع
اليان من الوديع من انش ما في اصول في غير موضع كما في مجمع البيان وغيره
في بعضه والى عبد الله عليهم السلام موافقا لاراء الخلفاء عن ابي سعيد الخدري
في وجوب الجمع حل الزواجر في الايام على تيسر ما في الالف الثاني على اقامة ما نزل
بالتبليغ وان كان هذا اللفظ انما من كلام الروام عليه السلام لا من كلام
بالفهم اذ هي كما في الفاصول من اسم الله عز وجل فوضعها فلا بد ان يكون احدها
قريب من عديدهم هذا ولكن التحقيق ان ليس يقين من هذه الايام الثلاثة
موافقا للفتوح المعصومة والمعلومة مع اختلافها في انما الالف الدير والوردية
فان الفتح لم يعرفه صفر من السنة فلان في عشرة من الحج فنهى عن التبليغ في
عليه والى كماله ما كانت من طائفة الثلاث فكانت غرة الصوم فيها ما وافقت
وهي ١٢

اسبوعا واحدا ويحتل الاثنين ايضا من جملة زيادة الكبار لو فرضنا مثلا
 مبدأ السبت المذكور مطابقا لمبدأ الاثنين العبري فيها الكبار ^{التي}
 عشرة كالا يخفى على اهل الخبرة فيعلم ان يكون في المحرم في سنة واحدة ^{سنة}
 مؤخره عن السبت او الواحد بعد الاثنين فيكون موافقا للحداد ^{الحداد}
 او الثالث فعاشره لا يخرج من الثالث والاربعاء والخميس وابعده التواريخ
 المذكورة عنها في المحرم فيما نحن فيه من السنة الثامنة والثمانين بعد
 الالف وهي كما ثبت بالحساب والرواية جميعا بلا اشتباه كانت يوم الجمعة
 وما بين ذلك المحرم من الف مبيع وعشرون سنة فاذا استقطنا عنها
 ثمانية واربعين اربع دورات تامر كل منها باثنا عشر سنة سبعا
 مئة وجمعة على ما تروى سبع وخمسون سنة والباقي من اسبوعها خمسة
 مع احتساب اربعة ايضا من جملة نقصان الكبار لو فرضنا مثلا مبدأ
 للحداد المذكور مطابقا لثالث الثالث المذكور فيعلم ان يكون في ^{الحداد}
 المحرم مقدمة على يوم من مستأجرة او اربع فماتت يوم الاحد
 الاثنين فعاشره لا يخرج من الثالث والاربعاء وما قبل التواريخ للعلوم
 ايضا لا على خلافها وعليه هذا ان الشرح من حال الاقوال المذكورة
 بالنسبة الى الضوابط التي فيها ان ذلك التواريخ مضمومة في الكافي
 الثاني في تاريخ الفقه على التعيين والتلخيص في مقصده على الترتيب والجملة
 القدر المستتر بينهما هو انفق عليه الشرحان الجليلان ذلك التواريخ
 نقل كل منهما مقبول عالم يظهر في خلاصهما لا يعزير الشك والشبهة فيها

٢٣٨

مع ذلك فالحداد واضح وباب الكافي واضح والحداد على جفاف الامر
 ومن ذلك ان ابن ابي عمير رحمه الله في سائر ابعده ذكر فضيلة ايام ذي الحجة
 ما وقع فيها قال في اليوم السادس والعشرين من سنة ثلث وخمسين من
 الهجرة طعن من الغلط فيجب لان ان يصوم هذه الايام فانها
 فضلا كثيرا وثوابا جبارا وقد يسر على بعض اصحابنا يوم يقصرون في صلاتها
 فيمن انما اليوم التاسع من ربيع الاول وهذا خطأ من قلنا بصاح
 اهل التواريخ ولا يروى في حق ذلك شيخنا المحدث في كتابه المسمى في ربيع
 الحاد في انتهى ثم ان صاحب كتاب ابيدوا نوابين على طبق الكافي
 تذكر اعمال ايام ربيع الاول فالثامن عشر ربيع صاحب مسار النضر
 ان من اتقى شيئا فقفه لرب تحب فيه للعام الاخوان وتطهرهم والكفر
 في الشقة وليس له يد ولا شك في العبادة وهو يوم في المحرم وروى في
 فيه صوم وجمعة الشريعة فيقولون ان في وقت صوم الغلط واليوم
 ثم ذكر مصنفون السراة في كتابه المسمى في قال ما نقله عن يوم الاثنين
 كمال جبين من ذي الحجة سنة ثلث وخمسين من الهجرة وهو على ذلك ما
 الفرة وساحط عليهم وساحط لفقها وساحب كتابه سائر الشريعة
 طاف من بلا الاجماع حاصل من التلخيص والبيان في ذلك انتهى وفيه ان اليوم
 المذكور لا يمكن كونه مختلفا لغير الاثنين بل الصواب في القياس على
 ما مر من ان في غيره خارج عن الثالث والاربعاء فالقول بها مستلزم
 التماهات **القاعدة الرابعة** ان في كتابنا للصوم من الكافي من الساب

من ذي الحجة من السنة المذكورة

٢٣٩

ان قال كتب محمد بن الفرج الى العسكري عليه السلام ما روي في الجوف
 الصوم وقيل بانك في عدة خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة التي
 تاتي فكيف يصح ولكن عرفت كل اربع سنين من سنة في السنة فاما
 فيما بين الاولى والثانية وما سوى ذلك فاما هي خمسة سنة قال الساري
 وهذه من جهة الكسرة قال وقد حصر صاحبنا في خمسة صحاح قال كتب
 الي محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلاثين وما بين هذا السار واليه
 نحو الانسان يعلم انما هو لم يعرف السن ومن يعلم من سنة الكسرة
 ثم لم يجد له هلال شهر رمضان اول ليلة فافاض له الهلال لليلة في
 السنين من قبل ذلك ان شاء الله تعالى انتهى المراد بالعسكري هنا هو
 محمد بن الفرج الذي عليه السلام بدلا لانه لا يرجع وهذا الكلام من سنة على اربع
 مرات الاول سوال محمد بن الفرج الثاني جواب الامام عليه السلام الثالث
 توضيح الساري الرابع تحقيق لغة الاسلام قدس سره وتبيين المراد
 في هذه المراتب يحتاج الى تمهيد وقد ترجمت في الكفاية الاحكام
 المشتملة عليها كل ثلث سنين من سنة في عرف اهل الحساب على ترتيب خاص
 شرفك واحد من ذلك منها انما هي بعد سنة واحدة من غير هاتين السنتين
 بعد اثنتين فثبت على ما رويته ان عدم توالي سنين من ذلك الكسرة
 وعدم توالي ثلث سنين من غيرهم اقلوا الوصل في التبيين المذكور
 على اعتبار الكسرة لا الزيادة على الايام الصحيحة السنة عند بلوغه نقصان
 او اكثر يوما ما في اخر السنة واستيفاء السنة الاخرى بعد موعدها

هذا هو المراد
 من قوله في الجوف

مؤيد

مبدء الشهر يجب ان كان فيه هلاله ام لا فلم يراع في حسابهم الا اهل اصلا
 ولا جعلت الاهل في الشريعة التي هي موافقة للصوم وهو من هلال
 لا محالة اعتبارا لانتاج المبادي السنين معيار الاعتبار هم من كان صدق
 اعتبر من الشهر راس السنة كغير رمضان او المحرم بحسب عرف اهل الحساب يوم
 مثلا بحسب روية الهلال يوم الاحد فكان السبت شرعا لحقا بالسنة الماضية وعرف
 بالاثنية فكانت الماضية سنة الكسرة والاعرف والاثنية على خلاف ما هو
 الاعتبار من اهل الشرع وان لم يتدح في عدم جواز توالي سنين من غير هاتين
 الكتاب ولكن يتدح في عدم جواز توالي سنين من غير هاتين صور ان اضاف
 وفي ما يغير من المحصون يخرج من السنة من سنة في سنة في سنة
 السبت بعد سبعة ولا مثلا كان الايام من قبل السنة القديمة وقوله في هذا
 هذا الشهر من السنة التامة بعد عرف ليلة الاربعاء ساءا في
 دقيقة ومن السنة الثالثة قبل عرف ليلة الاثنين بخلاف ساءات من
 الرابعة بعد عرف ليلة الثلاثاء للمعة بخلاف ولا يعين دقيقة ومن
 بعد عرف ليلة الثلاثاء ساءات من ثنتين دقيقة فيمكن عدم
 هلال الاول ليلة السبت من دون ما نعت ظاهر لا قضاء بعض اوضاع
 القمر بالثنية الى الشمس من جهة العرض او غير ذلك لا يخفى على اهل الحق
 والتجربة في حقوق السبت شرعا بالنسبة السابقة عليه من سنة الكسرة
 اليه ليدل على هذه السنين ثم يبين ان الشمس لا بد ان تاتيها والافان
 لانها قطعاً لا تخفى تعين للبيعة اربعة اماكن الركن في ليلة اقصا

هذا هو المراد
 من قوله في الجوف

مؤيد

بعض الموضع ويدل عليه التجرى ايضا ثم يتعين الامر بعلم الحاشية بافعالها
 لعل من عدم امكان الرقبة لثلاثة اعادة حتى الاربعه الاولى من هذه السنين
 الخمسة يقين الخامس من اولها ثانياً ومن ثانياً ثانياً ومن ثانياً ثانياً
 لاربعها واما في الخامسة فيعين لها ثانياً السادس من مبداء الاربعة
 على كل واحد من الاربعه فيكون هي ايضا سنة الكيسه فتختص بين تلك
 الكيسه من ثلث سنين ثلث سنين غيرها وهذا المطلوب في هذه السنين
 اما السنين فهو معنى على اختلاف خبره في زمانه من جواز المتفاد من
 لواء الرقبة الدالة على ان الدار في رتبة الهلاك وعدمها واما الجواب
 فاصلاً في رتبة رتبة السنين مع نوع اشعار في ضمن امر السنين على
 الدار في ان مثل ان الامكان ليست بقوانين ثابتة في زمانه واما في
 الاحتياط في يومه وثمان بالثلاث عن اخطار يوم الشك الى ان يزول الشك فيحصل
 العلم العادي بخلافه واما بزل الشك الذي ينزل الشك عند وقوع الاشياء
 في عدة سنين الامر غير ذلك تلك سنين بناء على اقدارها في بعض
 قوله عليهم في كل ربع سنين منهم الا ان في كل ربع تحقيق هلال اولها
 دون البواقي يتعين الخامس من اولها ثانياً في هذه السنين الخمسة
 ما فوقها الزوال الشك يحصل العلم بخلافه بخلافه من طريق العادة واما
 التوضيح فهو معنى على ان السنين الى استعرا ببناء التجدد المذكور على
 اعتبار الكيسه اذ لو لم يكن وجوب حصولها من الماضيه على ما انما
 كاللا يخفى اقامه اولها ثم ليدل على صحة هذا الحد المحصور من جهة ما عدا

جواز بناء الصوم على
 المروى عن ابيه علم لم
 وعدم صححه

ام الخيرة والحساب من اصحابه ثم الاستعرا ببناء الصوم المذكور
 استقط من امر الامام عليهم محمد بن ذلك اتفاق هذه الصورة في زمان
 بناء على الاول لذلك كان ينبغي للامام العارف بحقيقته كما هي ان يامر بما هو
 مطابق للواقع المرفق بين بيان الصابرة الكلية الشاملة لاهل المكلفين
 عند اشقيائهم وبين الامر لشخص مخصوص في زمان معين بطريق العمل
 ضبط تاريخ الكيسه كي ينتفع به اهل الخبرة بعد ذلك الزمان في حساباتهم
 اقل ما يتصور في الاستعرا ببناء يعلم ان حكم الامر في التي بعد ذلك الزمان
 متصلة بما قبل غيرها ايضا الى ثلث سنين سنة على خلاف لعدم امكان تكرارها
 في مثل هذا الزمان عادة ولما تحقق ثقة الاسلام قدس سره في معنى
 الامر لما ادى هذا المكان في فهم ان مقتضى الكيسه موافق لهذا النسخ
 المعد فيجب ان يعمل على ما شاع في خلاف الواقع فان الصوم في ذلك
 احتقالاً به ولم يتفق مثلاً فانما ان حساب الكيسه لعدم انضباطه
 بامثال ذلك لتساها لا يتفق به وانما لا يمتثل لظن ان على وجوبه ان
 يتكرر عمله على طبقه بل يقتضي ان يعرف السن لزومه اصله ان العارف
 كما هو يتقن غالباً بما عدا من هذا الاشياء فيحصل العلم العادي بعيداً
 شهر رمضان بل بعد ذلك شهر راذيهم عند مبداء مثل في بعض
 السنين الماضية فان مع لاهل زمانه مثلاً في السنة الماضية لاهل
 الجمعية علم باسمايتهم في اصل هذا السنين ان في السنة الماضية
 كما لا يخفى مبداء هذا الشهر من الثلاث والاربعة لعدم امكان نقصاً

وهذا ان انتهى ولا يخفى ان هذا الشا ويلزم من انه استشهد ان هذا
مواثيقه اعدته تاما واخر ناقصا في جميع الشتمات والالفاظ من الحرم الى
عبارة اخرى كونه كالمظهر بان تاما وهو ما لا يخفى من عند عالم العقول
حتى ان الشتم الثاني رحمه الله في شرح اللعنة على من ادخل في هذا يوم الجمعة
المذكورة فيها الالفة بالجدول والعدد على خصوص ذلك ولكن غير انه
بعد هذا الظهور بوجه الملا في الجدول على عدم احتياج مثل هذا
الجدول لعدم وقوع العدد في كتاب او ذكر الشتم الاول من جهة
خبر في الروي مخصوص من شعبان فاختار ان يوافق تاما ابتدا وفيه
اذا كان هذا التخصيص لا يتخلو عن بعد هذا الظاهر ان ما رويهم بالجدول هو
الجدول الشتم من الشعوب بين العوام الى المحدثين والجدول الثاني
في بعض النسخات الشتم على صاحب الكعبة على نحو الاصطلاح المشهور فيها
وقد روي عدم العبارة او ما يغيره في زمانها بالتحقيق لا بد من ان يكون
السير الوسطي للتصديق في رعاية سكان روية الحلال عادة وان يراى الشتم
جواز الخطا في حساب من عاصه في ان لا يخفى انه لو اتفق حساب جميع
المستخرجين او اقل من حساب والعدد لم يفرق بين سيرة العقول في
كان مقتضى العبارة ان كان روية الحلال في عدم امكانه عادة لولا ان
حينئذ من العمل في بيان على انه على الحق العلم وما رويهم بعض روية هذا
من انه يلزم منه تصديق النجوم وحق ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
والساب وايضا على عدم جواز تصديق كاذب في شيء وفيما لم يكن لبيان

هذا هو الوجه في صحة ما روي في هذا الباب

على ان المستخرجين واهل الارصاد لا يلزم ان يكونوا من اهل النجوم بالمعنى المعنى
قال الشتم رحمه الله في بحث حلة الكوف من البيان لو كان رسدا او اخر
نجدى او ما عرفت في المحصول فالاقرب انه كالعالم انتهى ولما روي بالعدد
ان يكون جميع عارضى في الساب او يوجب له عدم اعتبار شيء منها عدا اكثر من
سبيل الحقيقة بل ياولون الروايات المذكورة حسب ما يمكن فان ابن الجوزي
حمل بعض ما على ان المراد بوجوه اخر شعبان استظهارا بوجه العلاقة في المحل
رواية شعبان لويتم ورواية شعبان لويتم ليدخل في ان يكون حرمه من كون
من المحل اعتبارا على السيرة وعلى التقدير الثاني لا يمتنع في ان يكون حرمه من كون
ببناء ظهر الاكثار ما ذهب اليه الاعلام في هذا المقام منها ما نقل ابن الجوزي
والساب الذي يصاحبه يوم القاسم من اليوم الذي كان الصيام وقع في السنة
بمع ان لم يكن السنة كسيرة فانه يكون فيها اليوم السادس والكبير في كل اثنين
سنة واحدة بوجه اخرى في السنة الثانية مرة في السنة الثانية انتهى فان
ما لا يخفى بعد ما قلناه في بيان الكعبة عند ما قال الشتم الثاني رحمه الله
ولا يخفى بعد ذلك بعد تصديق الجدول ما روي في بعض النسخ على عدم جواز هلال
وجعل القاسم والظاهر على عدم جواز ما روي في بعض النسخ على عدم جواز
غيره من هلال وجب على كل من كان في ذلك والظاهر ان روية من اعتبر بالحق
الثاني جامع منهم للصنف في الروي مع انه لا يفرق بين ما روي في بعض النسخ
في الكعبة وهو موافق للعادة بوجه روايات في ما روي في بعض النسخ
خاصة في روايات ثلثين اخرى وفيما زاد من روايات في الاصل والظاهر

هذا هو الوجه في صحة ما روي في هذا الباب

وهو كرواية ما روي في هذا الباب

شهر السنة ثلثين فلكين فلا يجوز بنا الشيء على ما يعلم انتفاؤه وإنما يلي على
مجموع العادات والحادة فاحية وتوافق هذا العدد في شهر السنة
فغيره وأما ما ينبغي إلا من جهة عدم التقيد المذكور فمن محجب هذا العدد
الناشئ طاصر به التزمع موافقة الجمهور الفقهاء في عدم الاعتداد
الشهور في الشهر إلا في عشره فاما ما ذكره فاصبت ما من الجمهور حتى أن
ما ذكره من الاعتناء التزمه وأما محمد بن إدريس الميشرة عليه اختصاصها
بوقت دون وقت وعلى حاله وإن كان وروايت أن كثر ما يجبر
ما ينبغي على ما من مجموع قلبه بل ما عروب لميل إلى أن كثر ما يجبر
في الإقبال بقوله وقد وجدنا تعليق عزية على ترك ابن عتيق وصل
الينا يوم رابع عشر من شهر سنة ثمان وستة مائة بعد تصنيف هذا الكتاب
وتحت ذكره وأما ما ينبغي من الصواب وهذا الظاهر إذا اردت
تعريف الوقت ودول شهر من كل سنة في السنة فارتقب هلال محرم
راية فعله من أربعة أيام وثالثه الوقت وتاسعة أول شهر رمضان
فإذا استرعتك هلال محرم فارتقب هلاله من بعد يومين وثالثه
الوقت من بعده أول شهر رمضان فإذا استرعتك هلاله فارتقب هلال
شهر ربيع الأول فإذا استرعتك هلاله من ثمانية الوقت وثالثه
أول شهر رمضان فإذا استرعتك هلاله من ربيع الأول فارتقب هلال
شهر ربيع الآخر فإذا استرعتك هلاله من ثمانية الوقت وثالثه
أول شهر رمضان فإذا استرعتك هلاله من ربيع الأول فارتقب هلال

کتابخانه عمومی

(مختار)

الاولى فاذا رايته فخذ
منه خمسة ايام وسادسه
الوقفه ساعداً اول شهر
رمضان في ذا استر هناك
هلال جادى لاولى فانقب
علا لجانتي ٣

شهر ربيع الآخر فاذا ايامه فصلت ثمانية ايام وصاحبها الوقوف وقاضها
او شهر رمضان فاذا استعملك على الشهر ربيع الآخر فاذا تقب على

جاءى الاخرى فارغب هلال رجب فوافى يومين وثالثه الوقفة
اول شهر رمضان فافا استرعتك هلال رجب فارغب هلال شعبان
اوله الوقفة الثانية اول شهر رمضان فاذا رايته فعد منه ستة ايام فافا
الوقفة ثالثة اول شهر رمضان فاذا استرعتك هلال شهر رمضان
فالقب هلال شوال فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وثامسة الوقفة رابعة
اول شهر رمضان فاذا استرعتك هلال شوال فارغب هلال ذي القعدة
فاذا رايته فعد منه ثمانية ايام وراية الوقفة الخامسة اول شهر رمضان
فاذا استرعتك هلال ذي القعدة فارغب هلال ذي الحجة وعد منه
ثمانية ايام وثامسة الوقفة سابعة اول شهر رمضان فاذا استرعتك
فمنه ايام عن يوم الخميس فعد منه ايام وراية الوقفة السادسة
هذا التيسر عليه ادى لنفسه معرفة ايام الايام بلغة ما ايضا من
المعارف بطريق الكنف فقال تارق واما ان جعل جلاله ففضل على
باسم رايته وانما رايته يومه وسائر ايامه فافا اول شهر رمضان
ان لم يشاهد هلاله وليس ذلك بطريق الاحكام المجموعية ولا
الاستفاد الموصلة وانما ذلك لا يمكنه الوجه الثاني من رايته
وقاف واعلم ان ترتيب التبريد جلاله ايامه نتي من رايته لا يحضر
بحمد العقل مع ما استأخروا به في ذلك فبين الشرع تفصيل التبريد
التبريد جلاله فاذا رايته فافا رايته يعرف عباد الله ما شاء
ومضى ما حسب الله فافا رايته وان لم يكن ناظر الى الحلال ولا

سنة

منه احد من الشاهدين ولا يعمل على شيء مما تقدم من الزوايا
ولا يقول مجتم ولا باستخارة ولا يقول اهل العدد ولا بالنام
بل هو من فضل رب العالمين الذي وهب نور الابواب من
غير سؤال والحمد للعلم بالبيات من غير طلب لتلك الحال ولكن
هو مكلف بذلك وحده على التبيين حيث علم به على اليقين انتهى
فما مل فتدبر **الفائدة الخامسة** ان ما عرفت من مدة الشهر القمري
وكونها تسعة وعشرين يوما واثنى عشر ساعة واربعة دقائق
انما هو باعتبار وضع القمر بالنسبة الى الشمس او حصول مثل ذلك الوضع
لذلك ان من رايته الشمس في هذا الزمان منتهى القدرة من تقديرات
معرفة اليها واما باعتبارها في غير زمانه يتم في من فخطا بمعرفة اليها
في مدة تسعة وعشرين يوما وثلث يوم فالتفاوت بين الاعتبارين
يومين واربعة ساعات واربعة دقائق فليدرك
بالاعتبار الاخير حدوده في كل ليلة في احد هلالين يرجع الى
الاول منها في حقيقة تبيينه وتفاوته من رايته في ذلك وهو قوله
ليكن الكمال المذكور ولكن الناس لم يحولوا فيه فاصطلموا على
تسليم كل يومه لاما الى يومنا هذا فعد منه من رايته ايامه
اهل الهند اسقطوا للذكر ولما انما في رايته وعشرين كما اصطلم عليه
العرب انما لم يعلوها بالذكور القوية منها ما هي ما تنظمها
بالعلمية على الترتيب اسما من ذلك فعد منه عشرين يوما

است وشراب يدان هقعه هقعه ذراع ونزله بس طرف جبهه ذير فيه
وعواير انان يس ستمك وعقير في بابا الكليل قلب وشوله نعام و
بلده يدان سعد فاج سعد بطلع سعد سعيه باندر يس سعد اخيره
جاشان از فاع مقدم بمخرج جوسيد انك بر شارب مدكه بانشد
بابان فلاجل التفاوت المذكور بين الاعتبارين اذا فرضنا القصر
بدر في منزل معين في شهر معين فبعد انعام دورة من الدورات
في شهر معين في الشهر التالي ناقصا عن البدرية بحسب ذلك التفاوت
وهكذا لا يزيد النقصان المذكور بعد كل دورة حتى يبلغ بعد
دورات في المنزل المذكور بعد انعام الشهر السادس الى مرتبة القصر
وقصر عليه كذا فيبلغ بعد انعام ست دورات اخر فيه الى البدرية
فعلى اجماله يرى في منزل معين يرى بعد ست دورات على
الحالة المقابلة لها وبعد اثنتي عشرة دورة على الحالة الموافقة
لها وهكذا انما الفاتحة بعد هذا اقل ان حاصل قولهم من المفسرين
في مقاديرته تعالى في سورة يس والقمر قد رآه حتى عاد كاعرج
القديم لا يدل على ان القصر من اول ظهوره والعشرات مستقلة
الى اخر رتبة بالعدد ولست مستتير اليه جميع الشايل وفي اخرها
يشب بالعرجون القديم فيما يعرض بسبب مرور الزمان كالذرة
والاشياء قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع والمعنى قد رآه
مسيه منازل وهي اثنتي عشرة منزلا من الايز ليل في واحد منها

منازل

فقد رآه حتى عاد كاعرج
القديم لا يدل على ان القصر من اول ظهوره والعشرات مستقلة
الى اخر رتبة بالعدد ولست مستتير اليه جميع الشايل وفي اخرها
يشب بالعرجون القديم فيما يعرض بسبب مرور الزمان كالذرة
والاشياء قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع والمعنى قد رآه
مسيه منازل وهي اثنتي عشرة منزلا من الايز ليل في واحد منها

لا يتخطاه ولا يتقاصر عنها على تقدير مستحق عاد كالعرجون القديم
وهو عود العرق الذي تقادم عهده حتى يس ونقوس وقيل انه
يصير كذلك في ستة اشهر قال الزجاج هو فعلون من الانعراج
وهو الانعطاف والقديم يدق ويضرب ويصفق فشب القصر من
ثلاثة اوجره انتهى وقال صاحب الكشاف بعد تفسير الاية قيل
اقل مد في الموصوف بالقدم المحول فلان رجلا قال كل مملوك في قديم
فجوه وكتب ذلك في وصية عتيق له من مصني له حول او اكره
انتهى وفي باب فوائد كتاب العتيق من الكافي روى في اخراج
ذكر في حويل ابن ابي سعيد الكاكي الواقفي على الحسن الرضا
انه قال لاسالك عن مسألة فقال لا اخالك الا بعد انما وليت
عني ولكن هاتما فقال رجل قال صدقته مائة مملوك في قديم
رحم الله الله قال نعم ان الله عز وجل يقول في كتابه حتى عاد كاعرج
القديم فلان كان من ممالكه ان في ستة اشهر من قديم حرام الحديث
فتظهر من سياق ما نقلناه من التفسير والحديث ان بين القصر
والمنازل في المسئلة المذكورة من العتيق موضع وفاق هو ان
مستطمن الاية المذكورة وبموضع خلاف هو ان العامة لم يجاز
نظرهم عما فيها من توصيف العرجون بالقديم فظنوا بحضرة عمام
شبهت هذا الوصف له بعد ان جعل القول عليه فكم في المسئلة على
طبقه وان الفاصلة في انقرب ليعلم انهم على ما في باب ستة اشهر على

فقد رآه حتى عاد كاعرج
القديم لا يدل على ان القصر من اول ظهوره والعشرات مستقلة
الى اخر رتبة بالعدد ولست مستتير اليه جميع الشايل وفي اخرها
يشب بالعرجون القديم فيما يعرض بسبب مرور الزمان كالذرة
والاشياء قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع والمعنى قد رآه
مسيه منازل وهي اثنتي عشرة منزلا من الايز ليل في واحد منها

